

TESIS DOCTORAL
Doctorado Internacional

**KARL LÖWITH: NATURALEZA, HISTORIA,
SECULARIZACIÓN**

Director: Félix Duque Pajuelo
Doctorando: Eduardo Zazo Jiménez
Doctorado en Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Madrid
Curso Académico 2016-2017

Índice

Resumen	7
Zusammenfassung	10
1. Introducción: Karl Löwith. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico	13
1.1. ¿Quién es Karl Löwith?	13
1.1.1. Presentación	13
1.1.1.1. Autopresentación: lo que Löwith dijo de sí mismo	13
1.1.1.2. El aguijón literario-cultural: Nietzsche	17
1.1.1.3. El aguijón histórico-político: el círculo de Basilea	20
1.1.1.4. El aguijón filosófico: la destrucción heideggeriana de la tradición	22
1.1.2. "Un agudo crítico de todo rastro cristiano en el pensamiento...."	24
1.1.2.1. Una breve exposición filosófico-histórica de la historia de la filosofía de Löwith: las tres fases de la historia de la filosofía	24
1.1.2.2. Filosofía como <i>physiologia</i>	26
1.1.3. Los presupuestos filosófico-históricos del pensamiento de Löwith	28
1.1.4. El arte de la comparación: una hermenéutica perspectivista y escéptica	31
1.2. La filosofía de la historia	34
1.2.1. La antigüedad	34
1.2.1.1. Metodología: la antigüedad como depósito	34
1.2.1.2. Historia/política: logos del kosmos contra señor de la historia	36
1.2.1.3. Religión: cosmoteísmo contra monoteísmo	42
1.2.1.4. Filosofía: sabio contra profeta	50
1.2.2. Modernidad	54
1.2.2.1. Metodología: la modernidad como constructo	54
1.2.2.2. Historia/política: la filosofía de la historia	56
1.2.2.3. Religión: la completa ambigüedad del ateísmo	62
1.2.2.4. Filosofía: la pérdida de mundo	67
1.3. La filosofía del mundo-naturaleza	71
1.3.1. Sobre el mundo	71
1.3.2. El ser humano es humano porque es natural	73

1.3.3.	Una ética naturalista	76
2.	La caída del pensamiento en la política y en la historia	79
2.1.	Löwith: años de aprendizaje filosófico	79
2.1.1.	El fin del mundo burgués-cristiano-alemán	79
2.1.2.	Fiala, su alter ego	83
2.1.3.	¿Qué es un individuo?	86
2.2.	Löwith: una historia de éxito	89
2.2.1.	Filosofía, política e historia: Hegel como último filósofo	89
2.2.1.1.	Filosofía como activismo teórico	89
2.2.1.2.	Los disolventes: Marx y Kierkegaard	93
2.2.1.3.	Historia y verdad	97
2.2.2.	Filosofía y teología: secularización	101
2.2.2.1.	La corrupción del protestantismo	101
2.2.2.2.	El existencialismo es un protestantismo	106
2.2.2.3.	El intento nietzscheano por recuperar la naturaleza	113
2.2.3.	Antropología	116
2.2.3.1.	La salida de la filosofía clásica alemana: Feuerbach y Burckhardt	116
2.2.3.2.	El abandono de la perspectiva fenomenológica: Marx y Weber	121
2.3.	Löwith descubre la política (1933)	124
2.3.1.	"Yo era indiferente a las circunstancias políticas"	124
2.3.2.	La reacción inmediata a los acontecimientos de 1933	126
2.3.2.1.	Nietzsche	126
2.3.2.2.	Burckhardt y Overbeck	130
2.3.2.2.1.	Apoliticidad ingénue	134
2.3.2.2.2.	La "apoliticidad" de Basilea	135
2.3.2.3.	Schmitt	139
2.3.3.	La reacción tardía: 1938-1940	143
2.3.3.1.	Soltando amarras	143
2.3.3.2.	La historia espiritual de Alemania	145
2.3.3.3.	Heidegger	149

2.3.3.4.	Reevaluaciones: Husserl y Weber	154
2.3.4.	El exilio en Estados Unidos	156
2.3.4.1.	Introducción	156
2.3.4.2.	Heidegger y Rosenzweig	158
2.3.4.3.	Nietzsche	159
2.3.4.4.	El impacto del exilio estadounidense	161
2.4.	Conclusiones de la primera etapa	162
3.	La implacable crítica de la filosofía de la historia: la irresponsabilidad política de los filósofos	167
3.1.	Una teoría de la Antigüedad	167
3.1.1.	Incipit Antiquitas	167
3.1.1.1.	Ampliando los horizontes hermenéuticos	167
3.1.1.2.	"Secularización" como categoría de la denuncia política	170
3.1.2.	Una antigüedad histórico-política	175
3.1.2.1.	El señor de la historia	175
3.1.2.2.	El sinsentido de una "historia universal" y la miseria del historicismo	177
3.1.2.3.	El maestro Burckhardt	180
3.1.2.4.	La mera historia: azar e injusticia	183
3.1.2.5.	El futurismo de la filosofía de la historia	185
3.1.2.6.	Antigüedad contra pensamiento bíblico	188
3.1.2.7.	Antigüedad y Oriente	189
3.1.2.8.	El cristianismo contra la historia	192
3.1.2.9.	La idea de progreso	195
3.1.2.10.	La dialéctica cristiano/anticristiano	197
3.1.2.11.	La sabiduría de los antiguos	203
3.1.2.12.	La potencia transformadora del cristianismo	205
3.1.2.13.	La responsabilidad política de los filósofos	208
3.1.3.	Una antigüedad filosófico-religiosa	210
3.1.3.1.	Atenas no necesita Jerusalén	210
3.1.3.2.	La vindicación de la <i>skepsis</i>	213
3.2.	El ataque a Heidegger	217

3.2.1.	Sobre el existencialismo	217
3.2.1.1.	El existencialismo es un creacionismo	217
3.2.1.2.	¡No esperéis (a Godot)!	220
3.2.1.3.	El caballero contra la radical ética cristiana	223
3.2.2.	El ataque parto	224
3.2.2.1.	Dasein y ser, ser y Dasein	225
3.2.2.2.	La historización del pensamiento	228
3.2.2.3.	Una hermenéutica violenta	230
3.2.2.4.	La interpretación de Nietzsche	232
3.2.2.5.	El carácter no griego y demasiado bíblico del pensamiento de Heidegger	234
4.	El concepto de mundo, cénit del pensamiento de Löwith	236
4.1.	El concepto de mundo	236
4.1.1.	Introducción	236
4.1.2.	El rapto del mundo	238
4.1.3.	¿Cosmocentrismo o antropocentrismo?	240
4.1.4.	Cosmoteología	242
4.1.5.	Una antropología no antropocéntrica	244
4.1.6.	La antigüedad	249
4.1.7.	El pensamiento oriental	251
4.1.8.	La época de la misma imagen antropoteológica del mundo	253
4.1.9.	Spinoza, filósofo antimetafísico	256
4.1.10.	Moderna física sin <i>Phycis</i>	260
4.2.	La religión	262
4.2.1.	El ambiguo ateísmo de los modernos	262
4.2.2.	El suicidio y la libertad	266
4.2.3.	Verdad e historia	269
4.3.	Nietzsche, otra vez	271
4.4.	Heidegger, intérprete de Nietzsche y Löwith intérprete de la interpretación de Heidegger	273
4.5.	La filosofía de la historia	283

4.6. Conclusiones de la tercera etapa	286
5. Una interpretación <i>weberiana</i> del debate sobre la secularización	288
5.1. El debate alemán de los años sesenta (Schmitt, Löwith, Blumenberg) sobre la secularización desde la sociología de la religión	288
5.1.1. Una teoría general de la secularización : Europa	288
5.1.2. Una Europa protestante, plural y secularizante y una Europa católica monopolista y laicizante	290
5.1.3. Una teoría especial de la secularización: Alemania	296
5.2. La teoría de la secularización de Weber	299
5.2.1. Weber y la filosofía de la historia	299
5.2.1.1. Lo histórico-universal en Weber	299
5.2.1.2. El olvido de la historia en la recepción de Weber	302
5.2.2. Sociología de la religión <i>como</i> filosofía de la historia	305
5.2.2.1. La ética protestante: a la modernidad mediante la religión	305
5.2.2.2. Qué dice La ética protestante y el espíritu del capitalismo	306
5.2.2.3. La ética económica acorde con el espíritu del capitalismo	307
5.2.2.4. De la Ética Protestante a la Sociología de la religión	312
5.2.2.5. Características de su filosofía de la historia	315
5.2.3. Una teoría de la secularización en la Sociología de la religión	316
5.3. Conclusiones: el debate Löwith-Blumenberg vía Schmitt	321
Conclusiones	329
Fazit	332
Bibliografía	336

Resumen

Existen varias monografías excelentes sobre el pensamiento de Löwith. En el casi infinito océano de literaria secundaria en el que las universidades luchan por no naufragar, la pregunta por la necesidad de otra monografía sobre Löwith es extremadamente pertinente. Ante tal pregunta creo que sólo puedo responder de la siguiente forma: a diferencia de otros textos encaminados a exponer o enjuiciar la filosofía de Löwith, la novedad de este escrito radica en que pone simultáneamente de relieve:

1. Lo que Löwith dice de sí y de su obra. Pocas veces se ha prestado la atención que considero debida al *Fiala*, al *Harvard Paper* y, sobre todo, al *Curriculum Vitae* de 1959, que es clave para comprender el camino filosófico de Löwith.
2. La continua referencia a Nietzsche y Heidegger en la construcción de su pensamiento. Aunque su *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* ha sido muy estudiado por la crítica, el análisis completo de su diálogo con el Maestro, desde sus años de doctorado hasta su muerte, no ha sido convenientemente realizado. Una buena razón de esta ausencia -esta es mi propuesta- consiste en que este análisis conduce a modificar la imagen de Löwith, pues realza la influencia de Nietzsche como el autor desde el que siempre mantuvo la distancia con su Maestro. Resultaría entonces difícil recomponer la imagen de un Löwith judío y a la vez seguidor de uno de los filósofos de cuyo pensamiento quiso apropiarse el nacionalsocialismo: Nietzsche.
3. Su concepción de la filosofía como *physiologia*. Siguiendo la evaluación de Habermas, escrita en 1963, se ha considerado que Löwith escribió dos grandes libros: *De Hegel a Nietzsche* (1939-1941) e *Historia del mundo y salvación* (1949-1953). Ahora bien, si seguimos las indicaciones del propio Löwith, su recorrido filosófico se divide en tres etapas, siendo el *De Hegel a Nietzsche* el libro que compendia la primera, *Historia del mundo y salvación* el que compendia la segunda, pero la tercera etapa, compendiada por el libro *Dios, hombre y mundo en la metafísica de Descartes a Nietzsche* (Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche), ha sido injustamente olvidada por aquellos que han seguido las admoniciones de Habermas, sobre quien por otra parte tampoco hay que cargar las culpas, pues escribió

su evaluación antes (1963) de que el libro fuera publicado (1966). Este tercer libro, que compendia los temas centrales de su tercera y última etapa, ha recibido poca atención. Un estudio detallado del mismo reconfigura la imagen de Löwith como filósofo atento a la vida natural, a la Tierra, al cosmos y al universo, por un lado, y como crítico radical de la metafísica moderna como subproducto del cristianismo, por otro. Dado que este libro sólo ha sido traducido al italiano, este escrito puede ayudar a completar ante el público hispanohablante la actual imagen de Löwith.

La simultánea asunción de estos tres presupuestos, que considero exiguamente tratados por la literatura secundaria y que resultan de especial relevancia para cualquier enjuiciamiento sobre la filosofía de Löwith, constituyen la mayor aportación de este escrito. Otras perspectivas también han enriquecido y enriquecerán el conocimiento del pensamiento de Löwith. Si hubiésemos querido destacar otros aspectos de su pensamiento (su relación con autores como Kierkegaard, Freud, Marx, Dilthey o Buber, su amistad con otros exiliados de origen judío, sus vínculos familiares, etc.), el resultado habría sido distinto, aunque igualmente válido. Con este escrito no aspiro al monopolio hermenéutico de la interpretación de Löwith. Ahora bien, no he pretendido realizar un estudio particular sobre algún aspecto concreto del pensamiento de Löwith o su conexión con otros autores u otras corrientes, sino que aspiro a reconfigurar la imagen de conjunto del pensador muniqués. En la intención de quien esto escribe, este texto no representa una mera lectura de fragmentos selectos de su obra con objeto de iluminar un problema en Löwith, su lectura de algunos filósofos previos, la lectura que se ha hecho de él por parte de algunos filósofos posteriores, las redes intelectuales en que se movía, etc. En la intención de quien esto escribe, este texto representa una propuesta global de interpretación que, necesariamente, enfatiza aspectos centrales que muchas veces la crítica ha dejado de lado. Por otro lado, también pretendo con este escrito modificar el lugar que ocupa Löwith en la historia de la filosofía del siglo XX al uso, que es un lugar secundario o dependiente de otros grandes autores, como Heidegger. Su lectura y su difusión (a las que este escrito aspira) permite una comprensión diferente de asuntos tan variados como la filosofía posthegeliana, la antigüedad, el cristianismo, la modernidad, la naturaleza, la filosofía de la historia, la vinculación entre Nietzsche y Heidegger, el marxismo, el existencialismo, etc.

Esta tesis se divide en cinco capítulos. El primero de ellos ofrece una interpretación de conjunto del pensamiento de Löwith y sus rasgos fundamentales. Es un resumen de su

filosofía *tout court* que no presta atención a la evolución interna del mismo, a las condiciones externas en las que se inserta ni a las personas y corrientes con los que dialoga. Esta labor sí se realiza de forma detallada en los capítulos dos, tres y cuatro. Cada uno de ellos está dedicado a cada una de las tres etapas en que el propio Löwith dividió su recorrido filosófico: la primera etapa, dominada por la cuestión de la caída del pensamiento en la historia y en la política, que acaba en 1946; la segunda, dominada por la crítica de la filosofía de la historia, que acaba en 1957; la tercera y última, dominada por la recuperación de la antigua filosofía de la naturaleza. El quinto y último capítulo está consagrado a la contextualización del debate sobre la secularización en el que involuntariamente fue incluido.

Zusammenfassung

Es gibt schon mehrere, ausgezeichneten Monographien um Löwiths Denken. Inmitten des fast unendlichen Ozeans der sekundären Literatur (durch welche viele Universitäten in Gefahr sind, darin zu versinken), die Frage nach der Notwendigkeit einer neuen Monografie über diesen Philosophen ist trotzdem m.E. vollkommen dadurch angemessen, weil im Unterschied zu anderen Texten, die die Philosophie Löwiths darstellen oder beurteilen, besteht die Neuigkeit meiner Doktorarbeit darauf, dass es folgende Ideen je nachdem zu betonen versucht:

1. Welche Bedeutung hat für uns noch heute, was Löwith über sich selbst und sein Werk sagt? Sehr selten wurde es auf *Fiala*, *Harvard Paper* und vor allem auf *Curriculum Vitae* (1959) aufmerksam gemacht. Diese Texte sind aber m.W. entscheidend, um den philosophischen Weg Löwiths richtig zu verstehen.

2. Auch die ständige Hinweise auf Nietzsche und Heidegger im Aufbau seines Denkens ist zu erläutern. Obwohl *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* oft von den Kritikern gelesen und zitiert worden ist, bleibt immer noch eine vollständige und ordentlich gemachte Analyse seines Dialogs mit seinem Meister aus und zwar in dem Zeitraum zwischen Löwiths Promotion und Tod. Meiner Meinung nach wird diesen Mangel dadurch verursacht, dass das Bild von der Stellung Löwiths, Heidegger gegenüber, nicht aus dem richtigen Standpunkt betrachtet worden war; deswegen glaube ich, man müsste die Figur Nietzsches als Mittelpunkt seiner Distanzierung mit Heidegger auftauchen lassen. Sonst wäre es freilich sehr schwierig, die Bedeutung von Löwith wieder durchzusetzen, weil in diesem Fall würde Löwith zugleich betrachtet als Jude und als Anhänger eines Philosophen, den der Nationalsozialismus für sich vereinnahmt hatte: Nietzsche.

3. Auch wichtig ist es zu beachten, Löwiths eigenes Konzept der Philosophie als *physiologia*. Die Schätzung Habermas von 1963 nach wird es freilich angenommen, dass Löwith zwei wichtige, bzw. grosse Hauptwerke geschrieben hat: *Von Hegel zu Nietzsche* (1939 – 1941) und *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1949 – 1953). Allerdings muss m.E. sein philosophischer Gang aber in drei Etappen unterscheiden, wenn wir ihm selber zuhören wollen. Die erste Etappe entspricht dem Buch *Von Hegel*

zu Nietzsche, während die *Zweite Weltgeschichte und Heilsgeschehen* entspricht. Die dritte Etappe hat *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* als Hauptwerk, obwohl dieses ganz ungerecht von denjenigen vergessen wurden, welche die Ermahnungen Habermas folgten. Davon muss man aber Habermas nicht schuldig machen, da dieser schrieb seine Schätzung bevor (1963) das Buch veröffentlicht wurde (1966). Dieses dritte Buch bekam wenige Aufmerksamkeit, obwohl es trotzdem die Hauptthemen seiner dritten und letzten Epoche zusammen fasst. Eine detaillierte Untersuchung dessen sollte das Bild Löwiths als einen Philosophen rekonfigurieren, der einerseits dem natürlichen Leben, der Erde, dem Kosmos und dem gesamten Universum aufmerksam war und andererseits die moderne Metaphysik als ein verhängnisvolle Nebenprodukt des Christentums kritisiert. Da dieses Buch nur auf Italienisch übersetzt wurde, kann meine Doktorarbeit dazu beitragen, eine vollständige Darstellung Löwiths dem spanischsprachigen Publikum anzubieten.

Die beständige Auseinandersetzung mit diesen drei, in der Vergangenheit nur gering behandelten Prinzipien ist der wichtigste Beitrag des vorliegenden Textes zu der Beurteilung der Philosophie von Löwith. Es gibt aber andere Perspektiven, die durch die vorhandene Arbeit das Wissen um Löwiths Denken erweitert haben können und erweitern werden sollten. Hätten wir andere Seiten seines Denkens (z.B. seine Beziehung zu Autoren wie Kierkegaard, Freud, Marx, Dilthey oder Buber, seine Freundschaft mit anderen, jüdischen Exilanten, seine Familienbande, usw.) unterstreichen wollen, dann hätten wir ein anderes Ergebnis, dennoch aber mit gleichwertiger Bedeutung. Hiermit strebe ich mich noch an, die richtige Auslegung des Denkens von Löwith, weder habe den Anspruch darauf, eine genaue Überlegung um einen konkreten Aspekt seines Denkens, bzw. um seine Beziehung zu anderen Autoren oder Strömungen zu betonen. Ich versuche dahingegen das Gesamtbild des Münchner Denkers wenigstens *grosso modo* neu zu gestalten und deshalb habe ich auch keine Intention, einige ausgewählten Auszüge des Werkes von Löwith zu interpretieren mit dem Ziel, ein besonderes Problem des Philosophen zu erleuchten oder seine verschiedenen Interpretationen von vorigen Denkern zu erläutern, oder etwa die Rezeption seines Werkes bei anderen Autoren oder durch die von ihm frequentierten, intellektuellen Netze zu erörtern. Meine Absicht ist aber die Texten von Löwith als einen gesamten Interpretationsvorschlag darzustellen. Diese Interpretation versucht die zentralen Gesichtspunkte zu betonen, welche normalerweise von der Kritik beiseite

gelegt worden waren. Andererseits strebe ich mit diesem Text auch danach, die Stelle Löwiths in dem herkömmlichen Verständnis der Philosophie des XX Jahrhunderts radikal zu ändern. Die Stelle von Löwith darin entspricht freilich einem sekundären, bzw. von anderen Autoren wie Heidegger etablierten abhängigen Platz. Die Beschäftigung mit dem Werk von Löwith, zu welcher der vorliegende Text ermutigt, eröffnet m.W. eine neue Sicht auf sehr verschiedene Themen, wie die nachhegelianische Philosophie, die Antike, das Christentum, die Moderne, die Natur, die Geschichtsphilosophie, die Verbindung zwischen Nietzsche und Heidegger, der Marxismus, der Existenzialismus, usw.

Diese Dissertation teilt sich in fünf Kapiteln. Der erste Kapitel bietet eine Interpretation der Gesamtheit des Denkens von Löwith und seiner Grundzüge an. Es handelt sich um eine Zusammenfassung seiner Philosophie *tout court*, die weder die innerliche Entwicklung seines Denkens noch den äusseren Zusammenhang beachtet, welcher manchen Personen und Strömungen in Beziehung auf seine Philosophie entsprechen könnten. Diese Arbeit wird später in den Kapiteln zwei bis vier unterteilt. Diese drei Kapiteln sind jeweils der drei Etappen gewidmet, in die Löwith selber seinen philosophischen Weg teilte. Die erste Etappe untersucht hauptsächlich die Frage nach dem Verfall des Denkens in der europäischen Geschichte und Politik bis 1946. Die zweite Etappe bezieht sich auf die Kritik der Geschichtsphilosophie und endet im Jahr 1957. Die dritte und letzte Etappe richtet sich nach einer einzigartigen Wiedergewinnung der antiken Philosophie der Natur. Endlich ist der fünfte und letzte Kapitel gewidmet, die Kontextualisierung jener Debatte der Säkularisation zu erklären, in welcher Löwith ganz unbeabsichtigt hineingezogen worden war.

1. Introducción: Karl Löwith. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico

1.1. ¿Quién es Karl Löwith?

1.1.1. Presentación

1.1.1.1. Autopresentación: lo que Löwith dijo de sí mismo

Este capítulo introductorio ofrece una propuesta de interpretación de los rasgos centrales del pensamiento de Löwith. Como tal, no aspira al monopolio hermenéutico. Hay y habrá otras interpretaciones, y seguro que mejores. Pero quiere enfatizar algunos aspectos del pensamiento de Löwith que, debido a la historia de su recepción, no han sido convenientemente planteados, hoy en día son poco conocidos o son directamente despreciados. Por eso, en nombre de esta determinada perspectiva, creo necesario comenzar este ensayo sobre Löwith a partir de lo que él mismo dijo de sí. Löwith escribió y publicó poco sobre su propia persona. No se daba mucha importancia a sí mismo.¹ Solamente tenemos tres grandes piezas sobre esta cuestión: su sí mismo.

La más extensa, aunque escrita *in medias res*, en 1939, es el *Harvard Paper*, titulado *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un informe*.² Se ha dicho de él que es una especie de *Ecce Homo* invertido.³ Podríamos considerarlo igualmente como la

¹ Gadamer, H. - G., *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2012, p. 231(trad. cast., Gadamer, H. - G., *Mis años de aprendizaje*, trad. R. Fernández de Maruri Duque, Herder, Barcelona, 1996, p. 271).

² La edición alemana no está recogida en *Sämtliche Schriften*. El texto fue publicado en 1986 (Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1986), aunque en 2007 apareció en el mismo sello editorial una nueva edición, que es la que cito: Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2007. La edición en castellano (Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. Ruth Zauner, Visor, Madrid, 1992) tiene graves errores de traducción. He dado cuenta de algunos de ellos en Zazo E., "Reseña de "Joan M. Puiggròs Modollet, Karl Löwith. Saviesa i escepticisme, Barcelonesa d'Editions, Barcelona, 2010", *Revista de libros de la Torre del Virrey* 1, 2013, pp. 1-5.

³ Jaeger, M., "Karl Löwiths Bekehrung — von Nietzsches Radikalität zu Burckhardts Resignation", en Jaeger, M., *Autobiographie und Geschichte. Wilhem Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1995, p. 147 ss.

contraparte derrotada y exiliada en el extranjero del *Ex Captivitate Salus* derrotado en el interior o como la contralectura alemana del austríaco *El mundo de ayer*. Pero todas estas lecturas entrecruzadas, de las que sólo he sugerido unas pocas, han sido segadas por el momento aciago de su publicación, dominado por unas fuerzas ajenas y poderosas que han arrastrado el texto por otras corrientes. La mala suerte hizo que varios años después de la muerte de Löwith, su esposa Ada, tras consultar con varios amigos de su esposo, publicara el *Harvard Paper* en 1986, poco tiempo antes de que estallara la polémica sobre el carácter nacionalsocialista de la filosofía de Heidegger y de que Victor Farías se apoyara en un detalle irrelevante de la prolija narración de Löwith, el de la cruz gamada en el Congreso de Roma de 1936, para desacreditar moral, política y filosóficamente a Heidegger. Desde entonces la anécdota ha devenido mundialmente famosa y ha fagocitado el *Harvard Paper*, e incluso al propio Löwith, de quien poco más se conoce. Y ni mucho menos: el *Harvard Paper* trasciende la anécdota y, como bien apunta Koselleck en el prólogo, dice mucho de una época y un autor crucial, y que considero que en algunas cuestiones es más actual que el propio Maestro o que algunos de sus discípulos como Arendt, Jonas, Gadamer, Krüger o Marcuse, sin embargo tan profusamente leídos y traducidos. Desde esta perspectiva es necesario, pues, trabajar con *Mi vida en Alemania antes y después de 1933* desde la investigación sobre la filosofía del propio Löwith y no desde la investigación heideggeriana. Para nosotros, el *Harvard Paper* es sobre todo el texto donde Löwith se presenta a sí mismo. El origen de este texto da cuenta de su carácter particular. En agosto de 1939 la Universidad de Harvard abrió un concurso destinado a recoger testimonios de los exiliados alemanes para la propaganda antialemana. Löwith, en el exilio japonés y con la intención de encontrar un puesto en la universidad norteamericana, escribió y envió un pequeño y delicioso texto, en gran parte autobiográfico, que evidentemente no fue premiado. El texto era demasiado juicioso, demasiado distanciado e incluso demasiado comprensivo con los acontecimientos que se desarrollaban en Alemania. El jurado no esperaba un testimonio de este estilo, sino un ataque furibundo, y el texto no fue publicado. Fue encontrado por Ada, su esposa, tras la muerte de éste y publicado trece años después.

El segundo texto autobiográfico es *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*. Aunque primero cronológicamente, pues fue escrito en Marburgo en otoño de 1926, dice más bien poco del autor. No fue publicado en vida y de momento sólo ha sido publicado parcialmente.⁴ Löwith cuenta que sus experiencias como prisionero de guerra le convirtieron en un estoico y que le condujeron a tres principios acordes con su naturaleza filosófica: que resulta tan difícil vivir como morir (pues vivió varios intentos fallidos de suicidio por parte de otros prisioneros); que la ligereza con que se vive en el sur (en Italia) le satisfacía; y que el colapso de la existencia burguesa le había liberado para perseguir el ideal de una vida sin presupuestos.

El tercero, más interesante a la hora de presentar a Löwith desde sí mismo, y que utilizaremos como punto de arranque, es el *Curriculum Vitae* de 1959,⁵ pronunciado como discurso inaugural (*Antrittsrede*) de la Academia de las Ciencias de Heidelberg, donde Löwith dividió su recorrido filosófico en tres grandes períodos, vinculados por la noción del mundo (*Welt*) y dedicados a los siguientes temas:

- a) La descripción y el análisis de la noción de mundo compartido (*Mitwelt*), del mundo de la sociedad burguesa y de la historia del pensamiento del siglo XIX.
- b) La denuncia de la filosofía de la historia, cuya historia del mundo o historia universal (*Weltgeschichte*) deriva de la teología de la historia confesional.
- c) La reflexión sobre el mundo (*Welt*) entendido como un todo, como mundo de la naturaleza, como cosmos en sentido griego e incluso como universo en sentido científico actual.

El primer período arrancaría con el inicio de la tesis de habilitación, defendida en 1928 y dirigida por Heidegger, y acabaría en 1941 con la publicación del *Von Hegel zu*

⁴ Löwith, K., “Fiala, die Geschichte einer Versuchung”, *Internationale Zeitschrift Für Philosophie* 1, 1997, p. 144.

⁵ Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid, 1992, p. 178.

*Nietzsche*⁶ y el establecimiento en Estados Unidos, fuera por fin del alcance de las autoridades y del clima intelectual de los Países del Eje (Alemania, abandonada provisionalmente en 1934 y definitivamente en 1936; Italia, abandonada en 1936; y Japón, en 1941). El segundo período arrancaría vitalmente en 1941 con su llegada a Estados Unidos, pero sólo arrancaría intelectualmente en 1946 con el artículo "The theological background of the philosophy of history". Este período se condensaría en el libro *Meaning in History*,⁷ de 1949, y, engarzándose con el posterior y último, acompañaría la reflexión de Löwith hasta su muerte en 1973. El tercer período comenzaría a finales de los años cincuenta, sobre todo a partir de su contribución de 1957 al *Festschrift* de Plessner, titulada "Natur und Humanität des Menschen",⁸ y sus temas principales se compendiarían en *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, de 1966⁹. A pesar de que en el propio *Curriculum Vitae* de 1959 Löwith reconoció, refiriéndose a sus 18 años de exilio, que las circunstancias externas modifican muy poco el carácter del individuo, es evidente que, más que los exilios en Italia y en Japón, el forzoso periplo norteamericano y el retorno a Alemania tuvieron un impacto en su trayectoria. Mientras que en Italia y en Japón continuó sus lecciones y sus planes de Marburgo y vivió como si estuviera en el ambiente intelectual

⁶ Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, Madrid, 2008.

⁷ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007.

⁸ Löwith, K., "Naturaleza y humanidad del ser humano", en Löwith, K., *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998.

⁹ Indico esta periodización reconocida por el propio Löwith porque otras monografías sobre el pensamiento de Löwith como las de Ries (Ries, W., *Karl Löwith*, Metzler, Stuttgart, 1992) Donaggio (Donaggio, E., *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Katz, Buenos Aires, 2006) o Puiggròs (Puiggròs Modolell, J. M., *Karl Löwith. Saviesa i escepticisme*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2010), por lo demás excelentes, no la señalan. Especialmente extraño nos parece que una monografía tan documentada como la de Donaggio (y a la que seguimos en numerosos pasajes) pase por alto esta periodización. Este "olvido" hace que el libro de Donaggio sea una colección de explicaciones sobre las ideas fundamentales de Löwith, carente de sistematicidad. En este escrito pretendemos aunar los aspectos temático y cronológico con el objetivo de mostrar la coherencia de un pensador tan riguroso y sistemático (aunque sin sistema) como Löwith.

alemán,¹⁰ en Estados Unidos, siendo conocido como el historiador de la destrucción del pensamiento en el siglo XIX, recibió el impacto de un nuevo medio intelectual y político y de los acontecimientos de la guerra y se convirtió en crítico de toda filosofía de la historia. Igualmente en 1952, cuando volvió a Alemania como crítico de la filosofía de la historia, se convirtió lentamente en defensor del mundo de la naturaleza. Los capítulos II, III y IV de este escrito analizan detenidamente estos cortes y las tres etapas de su trayectoria. Sin embargo, se puede afirmar con contundencia en este momento que desde los años veinte hasta los años setenta fueron tres las constantes que alimentaron su pensamiento: el aguijón-Nietzsche (esto es, el aguijón literario-cultural de principios de siglo XX que desemboca a finales de los años sesenta en el interés por Valéry); la sabiduría calmada, escéptica y apolítica de los dos compañeros del autor del *Zarathustra* en Basilea, Overbeck y Burckhardt, que suavizan el tono, las formas y el contenido último del mensaje nietzscheano (el aguijón histórico-político); y el *pathos* heideggeriano destructor de la tradición (el aguijón filosófico).

1.1.1.2. El aguijón literario-cultural: Nietzsche

Nietzsche fue para Löwith el filósofo esencial, su tabla de salvación. Lo leyó por primera vez en la escuela.¹¹ "El atractivo por la "vida peligrosa", por la cual Nietzsche [...] había contagiado su entusiasmo, las ganas de lanzarse a la aventura para probarse a uno mismo"¹² le llevaron a alistarse voluntariamente en el ejército alemán en 1914, con apenas dieciocho años. Tras su largo cautiverio en Génova, el fin de la Gran Guerra y de los estudios universitarios en filosofía en la Universidad de Munich, se doctoró en la misma, en 1923, bajo la dirección del fenomenólogo Moritz Geiger, con una tesis titulada *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*¹³, en un momento en que Nietzsche no era considerado un verdadero

¹⁰ El propio exilio en estos dos países da buena cuenta de las dificultades del propio Löwith para escapar de un determinado estilo de pensamiento.

¹¹ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 26.

¹² Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 23.

¹³ Tesis no publicada cuyo título Löwith no consigna ni en el manuscrito de 1939 ni en CV de 1959. En su momento no pudo ser publicada debido a la desorbitada inflación de la economía alemana (1923). Con posterioridad Löwith no quiso publicarla, pues consideraba que era un texto confuso, pobre

filósofo en las facultades alemanas de filosofía¹⁴. Poco antes, en 1922, en carta a Heidegger, escribió: "Nietzsche es para mí de un modo distinto aunque igualmente "de principio" -el punto de partida- la perspectiva básica y más, como para usted es Aristóteles."¹⁵ Su tesis de habilitación, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, ya dirigida por Heidegger y defendida en 1928, resulta incomprensible sin el impacto del perspectivismo nietzscheano. En sus años de docencia en Marburgo (1928-1934) dictó cursos sobre Nietzsche de forma reiterada. En 1930-1933 publicó varios artículos sobre la teología protestante, sobre Kierkegaard y Nietzsche y sobre la crítica decimonónica de la religión, escritos donde el filósofo de Röcken juega un papel crucial y donde empieza a distanciarse de él, llegando a aplicarle su propia máxima sobre la corrupción de la filosofía alemana por el protestantismo. En 1934, en el famoso octavo Congreso Internacional de Filosofía de Praga, impartió una conferencia titulada *Nietzsche, der Philosoph unserer Zeit* en la que desmontó las caricaturas que de Nietzsche hicieron los intelectuales del nacionalsocialismo. Basándose en manuscritos de las lecciones de Marburgo y tras su expulsión de Alemania, pudo aún publicar en 1935 en Alemania, aunque con muchas dificultades, un libro, *Nietzsches Philosophie*

conceptualmente y plagado de errores. Sólo lo cita como prueba de su temprana ocupación filosófica con Nietzsche. No he podido consultar el texto y creo que no es relevante para la interpretación del pensamiento de Löwith más allá de lo que señala el propio Löwith: testimonia su ocupación con Nietzsche.

¹⁴ Para Husserl Nietzsche era "un lunático lleno de ideas" (citado por Donaggio, *op. cit.*, en p. 36) . El propio Heidegger tampoco estaba interesado por el filósofo de Röcken. En 1962 comenta Löwith que "mientras el Heidegger de *Ser y Tiempo* no consideraba nunca a Nietzsche como un gran filósofo, yo ya había escrito en 1923 mi discusión [tesis] sobre Nietzsche en contra del consejo de mi maestro, que en aquel tiempo me dijo: "¡No entiendo su interés por Nietzsche, quien no ha hecho más que escupir aforismos!" (citado por Donaggio, *op. cit.*, p. 39). Su interés por Nietzsche antecede a su nazificación (tras 1933) y a su consagración en el canon de la historia de la filosofía de la mano de Colli y Montinari y los *Nietzsche-Studien*, por un lado, y de Heidegger, por otro (a partir de los sesenta). Sobre este primer punto, véase el artículo de Navarrete, R. & Zazo, E., "De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo", *Estudios Nietzsche* 15, pp. 83-96.

¹⁵ Donaggio, *Op. cit.*, p. 39.

der ewigen Wiederkunft des Gleichen, donde, adelantándose a Jaspers y Heidegger¹⁶, llevó a cabo una impugnación filosófica completa de la interpretación de Nietzsche por parte de la intelectualidad nacionalsocialista oficial, principalmente de Bäumler, destacando lo esencial según él de la filosofía nietzscheana y lo más inasimilable para el nacionalsocialismo: la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Asimismo, ese mismo año redactó una historia de las interpretaciones de Nietzsche. En el *Harvard Paper*, escrito en 1939, así como en los textos sobre el nihilismo escritos a principios de los cuarenta, Löwith dio cuenta de la importancia de Nietzsche para su evolución personal y para la de Alemania: "Nietzsche es y será siempre el compendio de la sinrazón alemana o del espíritu alemán"¹⁷. En el *Von Hegel zu Nietzsche*, publicado en 1941 y escrito en el exilio japonés, la filosofía de Nietzsche no sólo juega un papel central, sino también un papel final (pues el trayecto que describe el libro acaba en Nietzsche) e incluso inicial ("a los hegelianizantes de ayer corresponden los nietzscheanizantes de hoy", dice el Prólogo). En el exilio norteamericano publicó textos en conmemoración del centenario del nacimiento del filósofo (1944), resumió en el *Journal of the History of Ideas* su libro de 1935 y publicó su obra más conocida, *Meaning in History*, de 1949, donde igualmente Nietzsche juega un papel fundamental, pues el libro culmina en el anexo II con el análisis de su doctrina del eterno retorno a la luz de la filosofía de la historia. Ya de vuelta a Alemania, a la República Federal Alemana, y tras 18 años de exilio, amplió en 1956 el anexo del libro de 1935 sobre la historia de las interpretaciones de Nietzsche hasta llegar a 1954, publicó en 1960 un texto breve en conmemoración del sesenta aniversario de la muerte de Nietzsche y prologó ese mismo año un libro con una selección de cartas de Nietzsche escogidas por él mismo. En 1962 denunció el sermón de la montaña anticristiano de Nietzsche e impugnó la interpretación del *Nietzsche* de Heidegger en cuanto éste publicó el texto de esas lecciones de los años treinta y cuarenta. Participó en el famoso coloquio sobre Nietzsche de Royaumont en 1964, donde conoció a Colli y Montinari, quienes investigaban ya en el *Weimar Archiv* y les puso en contacto con la editorial berlinesa Walter de Gruyter, que publicó finalmente la KSA. En *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von*

¹⁶ *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, de Jaspers, se publica en 1936. Heidegger imparte sus lecciones sobre Nietzsche desde 1936, aunque no se publican hasta 1961. Löwith reseña ambos textos.

¹⁷ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 27.

Descartes bis zu Nietzsche, de 1966, el penúltimo capítulo, dedicado a Nietzsche, valoró la filosofía nietzscheana como el intento, fracasado, de recuperar la noción de mundo y de naturaleza de la antigüedad. Participó, ya en los setenta, en varios encuentros internacionales dedicados exclusivamente a Nietzsche, como el Coloquio de Cerisy *Nietzsche aujourd'hui?* de 1972 y el congreso organizado por el Instituto Fe y Secularidad y el Instituto Alemán también en 1972, en Madrid. En fin, podríamos seguir mencionando publicaciones y actividades sobre Nietzsche en las que Löwith estuvo comprometido, pero las ya citadas, que no son todas, sino sólo las principales, forman de por sí un testimonio suficiente para acreditar el continuo trabajo y diálogo de Löwith con la obra de Nietzsche y su valoración como el filósofo esencial ya desde principios de los años veinte. Toda una vida, desde los veinte hasta los setenta, batallando con, contra y hacia Nietzsche.

1.1.1.3. El aguijón histórico-político: el círculo de Basilea

Preso en las redes del cristianismo que, al menos desde el Zarathustra, se esforzó por superar, Nietzsche fue en el fondo para Löwith un autor cristiano, demasiado cristiano. Un filósofo que fracasó en su intento de desligarse de todo resto cristiano en el pensamiento: el filósofo que, pudiendo escribir una nueva *Iliada*, una *Historia de las guerras*, un *De rerum natura* o incluso unos *Diálogos*, escribió un evangelio anticristiano o un antievanglio. Así lo consignó ya en 1930, en un par de artículos sobre la teología protestante críticos con Heidegger y con la apropiación por parte de la teología protestante, y en especial de Bultmann, del lenguaje de la analítica existencial de *Ser y Tiempo*. La famosa tesis de *El Anticristo* sobre la corrupción de la filosofía alemana por la sangre de teólogos la extendió Löwith ¡en 1930! desde los filósofos en los que probablemente pensara Nietzsche (Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach y Strauss) hasta el propio Nietzsche, Dilthey e incluso Heidegger. ¡Ya en 1930! En el análisis de las relaciones entre la teología y la filosofía y de la supervivencia de la primera en la segunda, la referencia última fue Franz Overbeck, el compañero y amigo de Nietzsche desde la época de Basilea. Hoy en día olvidado, salvo en la *Nietzsche-Forschung*, Overbeck guió su crítica del cristianismo y su defensa de un sano ateísmo no determinado por el propio cristianismo y, por lo tanto, producto último del mismo, como sería el caso del propio Nietzsche según Overbeck. En estos dos artículos de 1930; en los textos de 1933 sobre Nietzsche y Kierkegaard y sobre la crítica

decimonónica de la religión (textos que dan lugar al capítulo quinto de la segunda parte del *De Hegel a Nietzsche* de 1941); en *Wissen, Glaube und Sképsis*, de 1956; en *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*; y, en general, en los textos sobre el ateísmo de los años sesenta (*Atheismus als philosophisches Problem*), Overbeck fue la referencia central. Siguiendo sus reflexiones, Löwith negó a la teología el carácter científico, enfatizando la diferencia siempre existente entre el Dios de la fe y de los creyentes y el Dios de los teólogos "científicos", su radical e imposible convertibilidad.¹⁸ Para Löwith, pues, al religioso sólo le queda la fe, tan irracional y fallida como toda creencia infundada, indigna del pensamiento filosófico. Por otra parte, Overbeck fue un acicate para desinflar la burbuja nietzscheana, su tranquilizante ante el éxtasis nietzscheano.

La sincera desconfianza de Löwith ante la fe, la religión y la teología también se extendió a la historia. Ya desde los años veinte tuvo claro que de la historia y la filosofía de la historia no pueden extraerse conocimientos filosóficos. Su maestro en este campo fue Jacob Burckhardt, quien sostenía que filosofía e historia eran inconciliables. Si la filosofía aspira a conocimientos universales y la historia a conocimientos particulares, entonces la filosofía de la historia es un imposible: en sus propias palabras, la filosofía de la historia es un centauro. A Burckhardt consagró en 1928 una de sus dos primeras lecciones tras la habilitación: *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie*. En 1936 el libro sobre Burckhardt, escrito en el exilio italiano, publicado en Suiza ante la imposibilidad de hacerlo en Alemania y pensado en gran parte como respuesta a los acontecimientos políticos, le despertó parcialmente de su sueño dogmático político y le reafirmó en el letargo de la tradición suiza (o basileica, como veremos. Es el mismo Burckhardt quien posibilita y protagoniza el tránsito de la primera etapa del pensamiento de Löwith a la segunda, como bien demuestra el texto escrito en inglés de 1946 *The theological background of the philosophy of history. Meaning in History* sería igualmente impensable sin el influjo de Burckhardt, actor principal del rechazo de la filosofía de la historia, del mismo modo que lo serían los posteriores artículos, críticos con la historia universal y la filosofía de la historia, y publicados entre los años cincuenta y setenta. En la crítica de la filosofía de la historia, Löwith se apoyó firmemente en las *Betrachtungen* de Burckhardt.

¹⁸ SS 3, p. 337.

1.1.1.4. El aguijón filosófico: la destrucción heideggeriana de la tradición

En su entrevista de *Der Spiegel*, de 1969 (pues no sólo Heidegger tuvo una), Löwith afirmó que sus intereses filosóficos siempre se movieron en la línea de la destrucción de la metafísica, en el sentido que esta expresión tiene en el primer Heidegger.¹⁹ Löwith quiso realizar una crítica de una tradición, de esa su única tradición de la, que sin embargo, ya no se puede vivir. Esto se muestra claramente en una de las dos *Antrittsvorlesungen* de 1928, la dedicada a Feuerbach, y se materializa de forma sistemática por primera vez en el *Von Hegel zu Nietzsche*, su crítica de toda la filosofía del siglo XIX. A diferencia de Heidegger, se trata de una crítica de la tradición cristiana y de la persistencia del antiguo régimen teológico en la filosofía moderna. Este interés se muestra claramente en sus dos libros publicados en 1966, que compendian esta tercera época: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* y *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Allí reivindicó una tradición distinta, la de la filosofía antigua y la del mundo del politeísmo en general, centrada en el mundo de la naturaleza. Esta crítica sin resultados, sin embargo, acompañó todo su itinerario filosófico. Sin esa voluntad destructora, típica de los vertiginosos años veinte alemanes (aunque no felices, para los norteamericanos), no se entiende la crítica de toda la filosofía alemana del siglo XIX que aparece en el *Von Hegel zu Nietzsche* y que amplía las tesis de varios artículos de los años treinta, y una de las dos lecciones inaugurales tras la habilitación: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Sin semejante voluntad tampoco se entiende su constante crítica a Heidegger, ni la consciente falta de resultados positivos constatada en la introducción de la edición alemana del *Meaning in History*.²⁰ Este *pathos* heideggeriano, enfocado en una tradición de la que se vive pero contra la que se piensa, permite explicar los brillantes y finos análisis históricos de nuestro filósofo y su ausencia de resultados positivos.

El debate y la crítica al maestro acompañaron a Löwith ya desde su tesis de habilitación de 1928, donde afirmó, aferrado a una fenomenología del tú que inmediatamente

¹⁹ Löwith, K., “Wozu Heute noch Philosophie?”, Spiegel-Gespräch mit Karl Löwith, *Der Spiegel*, 20. Okt. 1969, p. 211.

²⁰ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 276-277.

abandonó, que el Heidegger de *Ser y tiempo* caía en el solipsismo de la filosofía moderna que tan descarnadamente criticaba, pues no entendía el carácter previo y fundador del tú, del otro. Un par de años antes, bajo el pseudónimo de Fiala, escribió (aunque no publicó) los rasgos centrales de la crítica a Heidegger, que aparecerán sin mayores retoques en el *Harvard Paper*. En los dos artículos de 1930 sobre la teología protestante aplicó a Heidegger la máxima nietzscheana de la corrupción de la filosofía alemana por la sangre de los teólogos protestantes, acusándolo de ser un teólogo ateo, y sosteniendo que, si Bultmann podía emplear el lenguaje de *Ser y tiempo*, era porque éste ofrecía una interpretación del Dasein acorde con la interpretación cristiana del ser humano. En el *Harvard Paper* denunció el carácter profético de Heidegger, acusándolo de ser un predicador y vinculando por vez primera la terminología de *Ser y tiempo* con sus escritos y acciones de la época del Rectorado en adelante. Esta estrategia la desarrolló con profundidad en el escrito sobre el nihilismo europeo de 1940, cuya parte sobre Heidegger será traducida y publicada en 1946 en francés en la revista *Les temps modernes* bajo el título, que hizo famoso al escrito, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*. Unos años antes, en 1942, publicó una comparación entre la filosofía de Heidegger y la de Rosenzweig. En 1948 presentó el existencialismo de Heidegger en Estados Unidos reconduciéndolo a su origen en las categorías teológicas cristianas. Desde 1951 se enfrentó públicamente a Heidegger en una serie de artículos que culminó en 1953 en el libro *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, donde, siguiendo el dictum weberiano de *Wissenschaft als Beruf*, le recomendaba que, en vez de propagar doctrinas proféticas pseudoreligiosas, realizara el sacrificio del intelecto y volviera humildemente al seno de la iglesia. En 1962, respondió al *Nietzsche* de Heidegger destacando la tergiversación hermenéutica de Heidegger, que habría hecho de Nietzsche el último metafísico, cuando habría sido más bien Nietzsche el que considerara la "historia del ser" como una recaída en la metafísica, y la imposición de temas centrales -irreconocibles en los textos de Nietzsche-, como el ser y el tiempo, en vez de la vida y la eternidad. En 1966, denunció el trasfondo criptoteológico de la pregunta por el ser, y, en 1967, la atención de Heidegger para con la religión. En 1969, participó en el *Festschrift* del octogésimo cumpleaños de Heidegger y en 1970 en el volumen *Martin Heidegger im Gespräch*, insistiendo en la ausencia de la naturaleza del hombre y del mundo de la naturaleza en las obras de Heidegger. No obstante, en su entrevista de *Der Spiegel* se reconoció como heideggeriano confeso, fiel al maestro en cuanto crítico radical.

1.1.2. "Un agudo crítico de todo rastro cristiano en el pensamiento...."

1.2.1.1. Una breve exposición filosófico-histórica de la historia de la filosofía de Löwith: las tres fases de la historia de la filosofía

Aunque la reputación de Löwith como pensador es hoy en día más bien escasa, sí fue y sigue siendo considerado un gran historiador de la filosofía gracias a su *Von Hegel zu Nietzsche*. Se trata de una historia de la filosofía alemana del siglo XIX que tuvo un gran resonancia; pero su historia general de la filosofía se encuentra en una obra tardía tan fascinante como desconocida: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, y que sólo encuentra traducida al italiano.²¹ Allí, la relación entre dios(es), mundo y ser humano le permite enumerar tres grandes fases en la historia de la filosofía:

1) En los inicios de la filosofía, en la Antigüedad griega y romana, los dioses y el ser humano formaban parte del mundo, que era comprendido como lo superior, como totalidad y como naturaleza, siendo ésta lo verdaderamente divino, eterno y ordenado, configurando así en efecto al mundo como cosmos. Los dioses no eran sino cualidades humanas llevadas al extremo (es decir, sobrehumanas), y que se daban *en el mundo*. La tarea del ser humano y de la filosofía consistía en comprender esa totalidad auto-subsistente, pensada como naturaleza.

2) La victoria del cristianismo, prefigurada por el judaísmo, hace que el mundo deje de ser lo más elevado. Lo divino es un Dios supramundano, único y exclusivo, creador del mundo y de la naturaleza, que sin embargo mantiene una relación esencial con un ser privilegiado, el ser humano, que ha sido creado por Él a su imagen y semejanza. La relación entre Dios y el ser humano se expresa en términos morales, y el mundo se convierte en objeto de dominio por parte del hombre. Si algunos acontecimientos de la historia cobran un papel central, eso se debe a que, a través de ellos, se muestra la voluntad de Dios.

²¹ Löwith, K., *Dio, uomo e mondo nelle metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma, 2000.

3) El colapso moderno del cristianismo muestra la imposibilidad de seguir manteniendo la farsa de la existencia de Dios, reduciéndose la relación a dos términos: hombre y mundo. No obstante, esta supresión no redime al mundo de su concepción anterior (como objeto de dominio), retornando a la situación inicial precristiana, sobre qué sea lo verdaderamente divino. En esta última fase se suprime a Dios y el mundo se mantiene como objeto de dominio; pero ahora es el ser humano el que se diviniza a sí mismo. El ejemplo filosófico paradigmático para Löwith de esta última fase de autoelevación son las figuras del superhombre nietzscheano o del proletariado marxista; el ejemplo político paradigmático lo proporcionan el fascismo, el socialismo, el comunismo soviético, y la democracia de masas. La propuesta de Löwith es restaurar una forma precristiana o griega/clásica de filosofía, donde lo divino no se encuentre en un Dios extramundano en el que ya no se puede creer, ni en la autoelevación del ser humano, sino en la naturaleza: el objeto más elevado para una tradición de pensamiento, que en la antigüedad va de Heráclito a Plinio y que centellea ocasionalmente en algunos de los grandes pensadores de la modernidad (y contra ella): Spinoza, Goethe, Nietzsche, Valéry, etc.

Así, el camino de la filosofía transcurre para Löwith desde la *cosmoteología griega*, pasando por la *antropoteología cristiana*, hasta la *moderna emancipación del ser humano*. Estas son las tres grandes fases de la historia de la filosofía.²² Sin embargo, es necesario realizar dos precisiones con respecto a esta construcción filosófico-histórica. En primer lugar, estas tres etapas no conforman tres bloques cerrados, impermeables entre sí. Las mezclas constituyen más bien la regla en los acontecimientos históricos. Aunque en sus supuestos fundamentales la primera fase, por un lado, y la segunda y la tercera, por otro, sean inconciliables, se pueden ver rasgos de cada fase en las demás. En segundo lugar, la sucesión cronológica entre estas tres etapas supone una dirección, pero no una continuidad en los motivos de cambio: la segunda surge reactivamente contra la primera y la tercera surge de una relación de negación/aceptación ambigua con la segunda. Por eso, el camino sí sigue una dirección, pues se llega a la emancipación del ser humano desde la antropoteología cristiana mediante la supresión del Dios extramundano; pero no existe un camino directo, sin mediaciones, desde la

²² Las tres fases engloban tres épocas o cosmovisiones. No obstante, esto no impide que surjan islas en algunas de ellas.

cosmoteología griega hasta la moderna emancipación del ser humano. La antropologización de la filosofía sólo comienza con el pensamiento (judeo)cristiano, por lo que el corte que supone el cristianismo con la filosofía griega y el concepto precristiano de mundo es un motivo fundamental del pensamiento de Löwith, como más adelante veremos. Es el pensamiento bíblico o judeocristiano el que ensalza al ser humano por encima de todas las cosas, incluso por encima del mundo, cuando afirma que el ser humano es un ser no enteramente natural, sino creado por Dios a su imagen y semejanza. Cuando en la modernidad la mentira de Dios deja de ser creíble, el ser humano se queda solo frente al mundo, pero se mantiene la imagen judeocristiana de mundo: el mundo se reduce al mundo humano. Löwith pretende recuperar la imagen griega de mundo como *cosmos* y romper con la tradición religiosa bíblica y moderna secular que degrada al mundo y ensalza el papel del ser humano. Como repetidamente afirma Löwith en sus textos: el ser humano pertenece al mundo, y no al revés, pues el mundo no necesita del ser humano para existir, mientras que éste es inconcebible sin aquél.

1.1.2.2. Filosofía como *physiologia*

Löwith es conocido no sólo por su historia del pensamiento alemán del siglo XIX (*Von Hegel zu Nietzsche*), sino también por su crítica devastadora de la filosofía de la historia (*Meaning in History*). No obstante, existe una tercera vertiente de su pensamiento, la más tardía y las más propositiva, aunque la más desconocida: su concepción de la filosofía como *physiologia*. Esta concepción no es otra que la de los antiguos, quienes, felizmente, según Löwith, no conocieron ni la filosofía de la historia, ni el historicismo, ni el marxismo, ni la hermenéutica, ni la *Seinsgeschichte*, ni el existencialismo (por citar varias corrientes modernas fuertemente criticadas por él). Todas ellas, en última instancia, no serían sino productos de un mundo que vive aún de las preguntas y los problemas que surgieron con el cristianismo, pero que no puede admitir ya sus respuestas. La estrategia argumentativa de Löwith es sencilla, pero demoledora: en Occidente ha habido dos grandes tipos de preguntas; en Grecia y en Roma la pregunta central versaba sobre el *logos del kósmos*; en el judaísmo y el cristianismo, por el *señor de la historia*, mientras que la época moderna, desesperada, sigue preguntando por el señor de la historia, pero éste ya no puede ser Dios y se le reemplaza por la libre acción

del ser humano, lo cual le conduce a tener que aceptar el absurdo de la existencia.. Para Löwith, sin embargo, la respuesta correcta a esa última pregunta, en la cual aún hoy seguimos instalados, no consiste en buscar otras respuestas, sino en poner en cuestión la pregunta misma, con el objetivo de descubrir otras más adecuadas. En este caso, para Löwith, la pregunta correcta es la pregunta por el *logos del kósmos*, es decir, por el mundo considerado como un todo, por la naturaleza, que es siempre una y la misma. Ante ese olvido del mundo, considerado como naturaleza (ya que tanto la teología cristiana como todos sus derivados *secularizados* modernos conciben el mundo como algo degradado, creado, contingente, insustancial y modificable a voluntad), Löwith no puede sino apenas corroborar la simple constatación, tan nietzscheana (pues en la filosofía de Löwith resuena el inicio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*),²³ de que el mundo puede existir sin el ser humano (cosa que ya ocurrió y que, con seguridad, ocurrirá nuevamente), mientras que éste no puede existir sin aquél. Dicha constatación (junto con la convicción de que la existencia del ser humano, como especie, es totalmente contingente) pone en cuestión toda una tradición y nos remite a otra forma de concebir el mundo, el ser humano y la relación entre ambos.

Según Löwith, esta *otra* tradición ajena es la tradición de la filosofía, tal como se practicaba en Grecia y Roma. El objeto más elevado de estudio para el pensamiento griego y romano, desde los presocráticos hasta Plinio, no es otro que la naturaleza, que es considerada como algo sagrado. Los testimonios citados por Löwith son múltiples y contundentes. Con el cristianismo, sin embargo, esta tradición queda rota. El mundo cultural que surge del cristianismo y de la Biblia piensa la naturaleza como obra creada y no como el objeto más elevado —y divino— del pensamiento. *En la Biblia no hay palabra para designar a la Naturaleza*, al igual que en la Antigüedad no hay palabra

²³ Nietzsche, F., "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en *Antología*, Península, Barcelona, 2003, p. 67 : "En algún apartado rincón del universo, que centellea en innumerables sistemas solares, hubo un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el mintuos más soberbio y más mentiroso de la "historia universal"; pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Después de respirar la naturaleza unas pocas veces, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer. Alguien podría inventar una fábula como ésta y, sin embargo, no había ilustrado suficientemente cuán lamentable, cuán sombrío y caduco, cuán inútil y arbitrario es el aspecto que tiene el intelecto humano dentro de la naturaleza; hubo eternidades en las que no existió; cuando de nuevo se haya acabado, no habrá sucedido nada. Pues no hay para ese intelecto ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana."

para —Filosofía de la— Historia).²⁴ En conformidad y continuación con la concepción de la Biblia judía y cristiana (y del Corán, podríamos añadir), el hombre no se inserta en la realidad del mundo natural, sino que posee una relación esencial con una realidad divina, extramundana y supranatural, formando parte del mundo y al mismo tiempo fuera de él o enfrentado a él —baste recordar el dualismo alma-cuerpo—, convirtiéndose la naturaleza en mero instrumento de expresión violenta de la voluntad de Dios²⁵: diluvios, plagas, inundaciones, arrasamiento de montañas, etc. Esa desvalorización judeocristiana (*monoteísta*, podríamos decir) de la naturaleza tiene continuidad en los tiempos modernos, con la contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, tanto en la corriente científicista, que concibe la primera de forma mecánica —de Descartes a Kant—, como en la corriente historicista —Vico, Hegel, Marx—, que da la espalda al mundo natural, considerándolo inerte, y se centra en comprender —y a veces modificar— el mundo humano, el único a nuestro alcance, pues, según afirma Vico, sólo es verdadero aquello que el ser humano ha hecho previamente (*verum et factum convertuntur*). De ese modo, en época postcristiana (que en Löwith significa moderna, es decir, a partir de Descartes) no se vuelve a las preguntas de la antigüedad, sino que se sigue respondiendo, de manera secularizada, a las preguntas del mundo cristiano. Y por eso no se piensa la naturaleza tal como se pensaba en la antigüedad, salvo algunas honrosas excepciones, como las ya citadas de Spinoza, Goethe, Nietzsche o Valéry.

1.1.3. Los presupuestos filosófico-históricos del pensamiento de Löwith

Yo diría que son tres:

a) Que *la filosofía es esencialmente cosmoteología*. Su tarea consiste en interrogarse por el cosmos, que es lo verdaderamente divino. Los asuntos humanos tienen su lugar en el cosmos, en el marco de una vida (que no existencia) ligada a los ciclos de naturaleza.

²⁴ Duque, F., *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1997, pp. 22-24.

²⁵ Véase *Neviim* de la Biblia hebrea, los libros de los profetas y los pasajes apocalípticos de la Biblia cristiana y las suras mecánicas del Corán.

b) Que *la filosofía no necesita a la religión ni sus problemas específicos*; que cuando asume, consciente o inconscientemente, alguno de sus problemas, entonces queda lastrada. Dado que la filosofía se ocupa de investigar lo más asombroso (el cosmos, es decir, una imagen del mundo negada por la trascendencia de un Dios inexistente), toda ocupación con presupuestos bíblicos socava la labor filosófica. Löwith parece defender que allí donde hay religión no puede haber verdadera filosofía, llegando a afirmar que una "filosofía cristiana" es un hierro de madera.²⁶

c) Que *las grandes corrientes filosóficas de la época moderna no han roto plenamente con el cristianismo*, sino que, aun considerándose a sí mismas ateas, continúan algunos de sus temas fundamentales. Sin que se produzca esa ruptura, no será posible retomar el recto camino de la filosofía.

Estos presupuestos, inconciliables con muchas posturas filosóficas, han hecho que Löwith sea un autor poco leído y poco influyente. Se le conoce como uno de los discípulos judíos de Heidegger, quizá el menos leído y comentado y el más inclasificable, porque: 1) no se ocupó de poner en claro su condición judía, 2) tiene una relación compleja, pública y tormentosa con su maestro, y 3) no coqueteó en ningún momento con el marxismo o con cualquier versión del cristianismo; se le conoce como un historiador estoico (Habermas), como un pensador de la antimodernidad, al igual que su maestro (Wolin), como un impasible profesor escéptico (Gadamer), como un maestro filosófico-histórico (Koselleck), etc. Si quien esto escribe tuviera que describir su posición con una sola palabra, diría: un *nietzscheano*. Desde la redacción del *Zaratustra* hasta su desmoronamiento, la época en que Nietzsche escribe sus libros más polémicos y más leídos, su tema central, su obsesión incluso, es *la crítica radical del cristianismo*. Éste es igualmente el tema de Löwith, su obsesión más genuina ya desde los años veinte, y de cuya filosofía podría decirse que es un comentario de *El Anticristo* nietzscheano. Épocas diferentes y contextos diferentes les llevan a ambos por caminos diferentes, pero la hostilidad filosófica se vuelca siempre sobre el mismo enemigo: el omnipresente cristianismo. En vida de Löwith, este rasgo principal era bastante conocido. Pongo solamente un ejemplo, que creo altamente ilustrativo: en la entrevista de *Der Spiegel* de 1969, en el propio periódico impreso, aparece un pequeño recuadro

²⁶ SS 3, p. 341. Ahora bien, como veremos más adelante, religión significa para Löwith religión cristiana.

de presentación del filósofo que comienza con las siguientes palabras: "Karl Löwith, 72 años, uno de los *seniores* de la filosofía alemana, experto en Nietzsche y, como éste, un agudo crítico de toda huella cristiana en el pensamiento...". Parece claro que era un hecho ampliamente reconocido en su época que Löwith era fundamentalmente un pensador anticristiano. El acontecimiento central (y fatídico) de la historia del pensamiento para él es el cristianismo.²⁷

"Nietzsche es mi leche materna filosófica y mi patria filosófica es el Sur", escribió sagazmente Löwith cuando, en sus años de doctorando, comienza a marcar distancias con su maestro Heidegger. Desde un Nietzsche tenido en esa época como afilosófico, leído como un excitante de la voluntad en los años previos a la Gran Guerra, Löwith llegó a la crítica de la filosofía alemana del siglo XIX, a la crítica de la filosofía de la historia, a la crítica de toda la metafísica y finalmente al intento de recuperación de la naturaleza, entendida en sentido pagano. A diferencia de otros discípulos de Heidegger, él no fue marxista, no hizo de la condición judía un tema de pensamiento, ni fue un pensador político. Él permaneció nietzscheano, quizá demasiado nietzscheano. Aunque fuera un nietzscheano sosegado.

¿En qué se concreta, qué se destila en este nietzscheanismo? Han existido movimientos y autores de todo tipo que han reivindicado su filiación nietzscheana: desde Gide, D'Annunzio, Rilke, Mussolini, Musil, Benn, Thomas Mann o Valéry, hasta el socialismo, el anarquismo, el autoritarismo, el nacionalsocialismo, el antifascismo o la contrarrevolución.²⁸ ¿Qué es lo que distingue lo nietzscheano de Löwith? Quizá se exprese esa distinción del modo mejor en lo que se podría llamar su testamento filosófico: no en el libro sobre Valéry (según la interesada y tendenciosa valoración de Gadamer),²⁹ sino en *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu*

²⁷ Löwith es un agudo crítico de toda huella o rastro cristiano en el pensamiento filosófico; sólo que, al detectar los rasgos teológicos latentes en la filosofía alemana, no parece darse cuenta de que ese gesto, esa estrategia intelectual, sigue siendo característica de cierto tipo de filosofía alemana. Se trata de un ateísmo y de una noción de teología demasiado restringidos, como veremos más adelante.

²⁸ Cfr. Nolte, E., *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Alianza, Madrid, 1995.

²⁹ Gadamer, H. G., "Karl Löwith", en Gadamer, H. G., *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996, p. 273.

Nietzsche. La tesis central de Löwith, puesta especialmente de relieve en este libro, reza así: *la mayor parte de la filosofía postcristiana sigue estando lastrada por la concepción cristiana del mundo y del ser humano*, incluyendo las filosofías conscientemente anticristianas (o especialmente ellas); el prólogo del libro afirma: "la siguiente exposición tiene la intención crítica de poner de relieve las implicaciones teológicas de toda la metafísica postcristiana [...]. Nuestra exposición de la historia de la metafísica postcristiana puede ser, en este sentido, una introducción a la filosofía que nos conduzca a liberarnos de su tradición, teológicamente lastrada."³⁰ Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Stirner, el propio Nietzsche, Husserl, Heidegger, Valéry y Sartre, todos ellos según Löwith siguen siendo, en sus presupuestos últimos, demasiado cristianos. A pesar de vivir y pensar en una época postcristiana, sus planteamientos no rebasan el marco del cristianismo, manteniendo una relación ambigua con éste, pues por medios puramente racionales intentan demostrar los teologemas cristianos, sin conectar desde luego con las categorías fundamentales del mundo precristiano o extracristiano. Sí lo harían, en cambio, Spinoza, Goethe, Nietzsche -en sus intenciones, no en sus resultados- o Valéry. El resultado filosófico-histórico (o más bien, en contra de lo filosófico-histórico) de esta propuesta es que la verdad poco tiene que ver con la historicidad o con la historia, sino con la vida y la naturaleza. Sin embargo, la crítica de la desconexión entre verdad e historia se realiza desde una crítica filosófico-histórica que recurre a una reconstrucción histórica no exenta de problemas y contradicciones, como más tarde veremos. Ahora bien, ¿cuál es el criterio para medir la persistencia de las problemáticas cristianas en la filosofía postcristiana? Obviamente, el pensamiento griego y romano. O más bien, como veremos, una particular imagen del mismo, a contracorriente de la gran tradición filosófica y metafísica.

1.1.4. El arte de la comparación: una hermenéutica perspectivista y escéptica

Löwith emplea como estrategia característica de su pensamiento la comparación. Se podría decir que es su marca de autor. Ya desde el período de Marburgo, Löwith se especializa en el persistente empeño por mostrar la verdad de un tema *comparando* las opiniones de varios autores o épocas. Durante la primera etapa de su pensamiento,

³⁰ SS 9, p. 3.

Löwith establece comparaciones entre los siguientes autores: principalmente, Feuerbach y Hegel, Burckhardt y Hegel, Heidegger y Jaspers, Marx y Weber, Kierkegaard y Nietzsche, Kierkegaard y Marx, Nietzsche y Overbeck, Schmitt y Heidegger, Burckhardt y Nietzsche, Weber y Schmitt, Goethe y Hegel, etc. Durante la segunda y la tercera etapa de su pensamiento, Löwith añade a la comparación entre autores la comparación entre varias épocas: antigüedad, cristianismo y modernidad, antigüedad y pensamiento bíblico, cosmoteología y antropoteología, etc. Como veremos más adelante, esta expansión del método comparativo supondrá un corte decisivo para entender la evolución de su pensamiento.

Podríamos considerar que el arte de Löwith es una *hermenéutica escéptica* que llama a los distintos autores o épocas a interpretar su papel, pero siempre a las órdenes de un director tan severo que, con su puesta en escena, elimina la pretensión última de verdad de cada uno de los actores, ya sean/autores o/épocas, quedando inermes y debilitados a través del juego de creación de paralelismos, espejos divergentes, constelaciones intelectuales.³¹ Es en esa suerte de geografía intelectual en donde culminan todas las obras de Löwith. Se trata de un procedimiento escritural casi dramatúrgico, que apenas ha tenido continuidad en otros autores.

La hermenéutica de Löwith es también una *hermenéutica perspectivista*, que considera que sólo en perspectiva se muestra la verdad.³² Por eso es necesaria la concurrencia de varios autores o épocas. Sin esa pluralidad, la búsqueda de la verdad permanecería encerrada en los propios muros. Para Löwith, la verdad sólo puede atisbarse mediante el diálogo y el análisis de los textos de la tradición. Su pensar es un pensar con y contra la tradición. Más que pensar, podría calificarse tal actitud, típica del filósofo historiador de la filosofía, como un metódico rumiar. En esa permanente meditación de los textos de una tradición de la que ya no se puede seguir viviendo, Löwith demostró ser un fiel discípulo de Heidegger.

³¹ Donaggio, E., *op. cit.*, p. 77.

³² Gadamer, H. . G., *op. cit.*, 273.

El peligro de esta estrategia radica en que toda comparación tiende por definición a modelar un bloque granítico con cada uno de los elementos comparados. Una vez que se ha fijado una posición basada en la comparación entre dos o más autores o épocas, la posición se consolida y resulta difícil modificar la imagen de unos y otras. Por su propia naturaleza, la hermenéutica perspectivista tiende involuntariamente a la petrificación de las perspectivas. A pesar de este peligro, es preciso destacar la honestidad de un pensamiento que sabe que sólo puede llegar a la verdad en el ininterrumpido diálogo con los filósofos del pasado (y del presente). Löwith, sabedor de que todo pensar es pensar con y contra los otros, con y contra un "tú" que hace que cada cual se tenga por ser verdaderamente un "yo", expone su pensamiento al exponer al pensamiento de los demás, y viceversa.

Por otra parte, el arte interpretativo de Löwith se distingue por su claridad. Anuncia los temas centrales y sus objetivos, intenta evitar los sobreentendidos y cita sus fuentes. Explica y reconstruye, en lugar de aludir y sugerir. Se muestra honesto con sus lectores y busca la sencillez y la comunicabilidad. Para ello, emplea un lenguaje sobrio y directo, que no apunta a la meditación sobre la palabra y sus etimologías, sino que se dirige a la cosa que ha de ser explicada. Quizá su "sencillez" le haya hecho pasar por poco profundo, sobre todo si lo comparamos con el estilo de su Maestro. Es probable que por estos motivos se le haya despachado como pensador "textual": alguien que cita demasiado y que es demasiado claro.

Su querencia por la exhibición de las citas que apoyan su interpretación le lleva a veces a citar pasajes larguísimos o a encadenar muchas citas. Este procedimiento fue muy criticado a propósito de su libro sobre Nietzsche de 1935 o del dedicado a Valéry; en ambos casos, Löwith cita pasajes que ocupan más de dos y tres páginas, en un suerte de interpretación que parece tornarse en mimesis, como si parte de la interpretación estuviera en la larga cita de un texto con el que Löwith está plenamente de acuerdo.³³ Parece como si Löwith pensara que cualquier comentario podría llevar a confusión ante un texto tan certero, y por eso prefiere dejar el original. El colmo de este procedimiento habría sido publicar un libro de citas seleccionadas de otros autores; y no es improbable que Löwith no pensara hacerlo. En todo caso, este pensar con y contra los otros, y la

³³ Alcoriza, J., "Karl Löwith: la historia circunvalada", *La Torre del Virrey* 3, 2007, p. 63.

idea de iluminar unos textos con otros, puede explicar también la supuesta falta de resultados positivos que habitualmente se le ha achacado.

1.2. La filosofía de la historia

1.2.1. La antigüedad

1.2.1.1. Metodología: la antigüedad como depósito

Las grandes filosofías de los últimos siglos han tenido la necesidad (la obligación, casi) de generar una imagen *filosófica* de la antigüedad. En Bizancio, el Imperio Romano de Oriente, no había necesidad de mantener una relación o imagen de la antigüedad, porque no existía un corte institucional con el mundo antiguo. Los romanos de Constantinopla –hasta, digamos, 1453- seguían siendo *antiguos* -cristianos y antiguos, a la vez-. En los califatos musulmanes sí existía una imagen de la antigüedad, siempre subordinada a la verdad religiosa y bastante negativa en general, aunque hubo intervalos –sobre todo en el califato abasí de Bagdad- caracterizados por un intenso trabajo con la antigüedad y sus filósofos, considerados como "los primeros". Europa, desde la época de Carlomagno (en torno al 800 d.C.), ha buscado una antigüedad ya por entonces casi desconocida, y cuyas diversas exégesis han ido proporcionado ideales políticos, literarios, jurídicos, etc. Dado el sesgado carácter cristiano de las instituciones y de los Estados europeos de los siglos XVII-XIX, la "antigüedad" ha jugado habitualmente un papel esencial en la producción de nuevos ideales y, por lo tanto, en la autocomprensión de la historia de Occidente. Este proceso se aceleró con las revoluciones americana y francesa, que renovaron el interés por la antigüedad (sobre todo romana), mientras que al otro lado del Rin muchos intelectuales se entregaron a la grecomanía (así llamada, quizás injustamente), intentando remontarse a unos orígenes que sobrepasaran todo lo procedente de Roma. La filosofía no fue ajena a estos procesos. Ya el propio Löwith señala (y éste es uno de sus grandes temas) que en el siglo XIX la filosofía se convirtió en la historia de la filosofía, y que toda propuesta filosófica necesita desde entonces trazar su genealogía, recurriendo a una historia de la filosofía, implícita o explícita, que sitúe en el transcurso histórico su propia posición y legitime su aspiración a la verdad. Esta transformación requirió, por lo tanto, dar un valor y un significado a la antigüedad, y comenzaron las luchas filosóficas por hegemonizar una imagen filosófica de la

antigüedad. Pongo dos ejemplos: Hegel y Nietzsche, quienes comenzaron su andadura filosófica ensalzando a los griegos: Hegel, con su búsqueda de una “religión popular”; y Nietzsche, intentando renovar en Alemania el espíritu de la tragedia griega. Y ambos acabaron por situar a la antigüedad en un estadio bien determinado: Hegel, ubicando el mundo antiguo como superación del estado oriental y preparación del cristianismo; y Nietzsche, alabando las instituciones romanas como freno contra el cristianismo, dentro de una historia caracterizada por la lucha entre la moral de los esclavos y la de los señores. En cambio, antes no se consideraba necesario ubicar filosóficamente a la Antigüedad, como prueba el ejemplo de Kant.

Löwith también perfila una imagen de la antigüedad particular, que se encuentra en constante comparación con las problemáticas originadas por el relato bíblico. Creo necesario incluir ahora un apunte metodológico con respecto a las imágenes de la antigüedad. Éstas juegan un papel en el seno de sociedades mayoritariamente cristianas. Dado que en muchas ocasiones "Atenas" y "Jerusalén" se emplean como pares conceptuales que estuvieran al mismo nivel, creo necesario señalar el correspondiente orden de prelación: no existen iglesias o comunidades platónicas o aristotélicas a lo largo de Europa y América, y que habitualmente disfruten de un derecho especial (el de la libertad de filosofar), que gocen de exenciones fiscales o que se organicen institucionalmente, con los correspondientes cargos; tampoco se ha creado en el siglo XX un nuevo Estado basado en reivindicaciones de las doctrinas un texto sagrado de la religión griega o romana; las calles europeas no tienen nombres de ilustres filósofos, ni hay grandes catedrales dedicadas a Epicuro, Pirrón, Diógenes o Marco Aurelio. La antigüedad es una figura, una imagen o un modelo de un mundo cuyas instituciones no han pervivido, sin tener ya un papel argumentativo en las disputas; primero, cristianas; y después, modernas. Es más, lo que sabemos de la antigüedad está conservado mayoritariamente por las autoridades cristianas, quienes conforman un filtro y constituyen una mediación tan necesaria como problemática. Según señala en repetidas ocasiones Overbeck, el teólogo ateo que tanto inspirara a Löwith, antigüedad y cristianismo van de la mano, de modo que si se modifica la imagen de uno, queda automáticamente modificada la imagen del otro.

En sus escritos, Löwith acentúa voluntariamente las diferencias entre la antigüedad y el cristianismo; aunque por mi parte estimo que la absolutización de esos dos modos de

pensamiento es un procedimiento errado. A lo sumo, pueden ser concebidos como dos tipos ideales que nos ayuden a pensar los acontecimientos históricos, siempre a su vez mezclados (la antigüedad -tardía o no. es una gran mezcla del modo de pensamiento filosófico y del soteriológico, pues existen doctrinas de salvación en Persia y Mesopotamia, en las doctrinas órficas griegas, en los cultos al sol en Roma, algunos estamentos de letrados judíos leen a Platón desde muy temprano, se traduce la Torah al griego (y en ese idioma están escritos directamente los Evangelios y las epístolas paulinas), las disputas teológicas cristianas de los siglos IV y V aprovechan distinciones propiamente filosóficas, hay neoplatónicos que conocen el cristianismo, etc.). Por todo ello, esos modelos o constructos no pueden pensarse, como parece hacer Löwith, como dos modelos realmente existentes e irreconciliables: Atenas y Jerusalén son sendas de un bosque que conforman un laberinto. No obstante, creo que Löwith acierta al insistir en la necesidad de la comparación. Su comparación entre la Antigüedad y el pensamiento bíblico pone el foco en dos ámbitos interrelacionados: la historia y la política, por un lado, y la religión, por otro. De esta comparación se deducen consecuencias filosóficas de largo alcance.

1.2.1.2. Historia/política: logos del *kósmos* contra señor de la historia

Según Löwith, los antiguos no preguntaron por el sentido de la historia, sino por el *logos* del *kósmos*: sería inconcebible para ellos que los acontecimientos humanos tuvieran un significado especial en la historia del mundo o del universo.³⁴ El mayor ejemplo lo ofrece Aristóteles, para el que la poesía es más filosófica que la historia, pues aquella estaba más cerca de la verdad que ésta. Mientras que la filosofía y la poesía apuntan a lo permanente y general (o al menos, verosímil), la historia apunta a lo contingente y pasajero. Además, habiendo escrito sobre casi todas las cosas, Aristóteles no dedicó ni un solo escrito a (la filosofía de) la historia. Según Löwith, se puede afirmar que la antigüedad en su conjunto no desarrolló una filosofía de la historia. Sí conoció una reflexión general sobre los acontecimientos humanos pasajeros llevada a cabo por políticos e historiadores que, por un lado, buscaban transmitir historias cuyo sentido se hallaba en el propio relato y, por otro lado, investigaban los acontecimientos

³⁴ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 353: "No existe una historia universal en un sentido estricto y literal, pues sólo el universo físico es universal u omnicompreensivo."

pasados para comprender los elementos recursivos que podrían repetirse en los acontecimientos presentes o futuros. Se investigaban las historias pasadas para aprender de ellas lo recursivo (lo simbólico o lo arquetípico)³⁵, con fines eminentemente prácticos. Quienes investigaban los acontecimientos del pasado eran principalmente los políticos, que no hacían depender el curso del mundo de las acciones protagonizadas por el ser humano, al cual los antiguos no otorgaron un puesto muy elevado en el cosmos. Así, los estoicos pensaban que los acontecimientos humanos se regían según un *logos* general que rige todas las cosas. Sabían, como quiere recordar Löwith, que el mundo es pensable sin el ser humano, mientras que el ser humano necesita al mundo.

En el pensamiento bíblico, los acontecimientos naturales y políticos dependen de la fidelidad del pueblo elegido a su Dios. Si existe un elemento común en las religiones abrahámicas, es que la voluntad de Yaveh, Dios o Alá puede aplanar montañas, secar ríos, entronizar reyes injustos, derrotar a los enemigos en la batalla, enviar plagas, hacer que animales -cazadores y cazados- fraternicen, etc. Todos los acontecimientos naturales y políticos (pasados, presentes y futuros) dependen *directamente* de la voluntad absoluta de un Dios trascendente (a la naturaleza y a la historia humana) e *indirectamente* del comportamiento de los seres humanos. Sólo en el pensamiento bíblico se convierte el mundo natural o cosmológico en algo creado por la divinidad, así como el curso de los acontecimientos humanos pasados y futuros queda sujeto a una idea o plan que los trasciende y que les da sentido. Sólo entonces puede ser considerada la historia como una unidad o como un conjunto. Sólo entonces puede hablarse del fin de la historia o del sentido de la historia. Sin embargo, esta historia no es lo esencial para este tipo de pensamiento: lo esencial es el proceso de salvación que se manifiesta en la historia, pero que la trasciende. Toda religión monoteísta inventa una retórica que hace de algunos acontecimientos de la historia un signo de la salvación.

La historia se inserta entonces en un proceso de salvación interpretado por profetas o predicadores.³⁶ Se pregunta entonces por el señor de todo lo existente, por el señor de la naturaleza y también por el *señor de la historia*. Esta nueva doctrina de salvación

³⁵ Eliade, M. *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969, especialmente las pp. *El mito del eterno retorno*, especialmente las pp. 14-64.

³⁶ Éste es el argumento principal de la Sociología de la religión de Weber.

(*soteriología*) es la creación específica de un conjunto de intelectuales en una situación de subordinación social y política: los profetas (*profetismo*). Esta nueva doctrina de salvación exige la llegada de un enviado, profeta o mesías (*mesianismo*) que cierre el ciclo de las profecías y que sea la cumplimentación viviente del recuerdo de la promesa: un mesías (para los cristianos) o un profeta (para los musulmanes) ya enviado, un mesías por venir para los judíos. Además, esta nueva doctrina de salvación detalla qué ocurrirá en las postrimerías (*escatología*) y cómo el Dios extramundano destruirá un mundo que él mismo ha creado (*apocalíptica*): no el mundo humano (pues se puede pensar que podría acabar con la humanidad, dejando existir al mundo en su autosuficiencia) sino el mundo en general. Con el pensamiento bíblico aparecen por vez primera la soteriología, el profetismo, el mesianismo, la escatología y la apocalíptica³⁷ doctrinas todas ellas absolutamente ajenas e incompatibles con los presupuestos fundamentales del pensamiento griego y romano antiguo, que no imagina un mundo creado (y por lo tanto, destruible), un Dios extraño al mundo (de la naturaleza y de la historia política de los hombres) que intervenga en los acontecimientos naturales e históricos a voluntad, que se comunique con la humanidad mediante mensajeros, que divida a la humanidad en salvados y condenados, etc.

Para Löwith, con el pensamiento bíblico comienza la moralización de los acontecimientos políticos. Para este tipo de pensamiento todo acontecimiento de las comunidades humanas forma parte del plan de Dios y a través de ellos Él muestra su razón y su justicia. Hay un orden comprensible en la secuencia de los acontecimientos que apunta hacia un sentido. Este Dios cuya voluntad es difícilmente comprensible por los seres humanos no se deja representar por los gobernantes o por la comunidad política. La historia de la salvación se entremezcla con los acontecimientos políticos, pero no se reduce a ellos. Con la historia de la salvación comienza no sólo la desdivinización del mundo natural sino también la desdivinización del mundo político³⁸.

³⁷ Como en toda su exposición comparativa entre el pensamiento antiguo y el pensamiento bíblico, Löwith destaca por su falta de detalle histórico. Por ejemplo, los rasgos soteriológicos, proféticos, mesiánicos y escatológicos son todos ellos posteriores al exilio en Babilonia.

³⁸ Assmann, J., *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, Abada, Madrid, 2015, así como Vögelin, E., *La nueva ciencia de la política: una introducción*, Katz, Buenos Aires, 2006, especialmente las pp. 97-132.

Se apela a una autoridad ajena al ámbito político que, además, rige el curso de esos acontecimientos. Surge la salvación y, consiguientemente, la disociación entre poder y salvación.³⁹ Las tradicionales teologías (natural, civil, política) se devalúan y se hace pasar por teología política lo que no es sino una teología de la historia, que los antiguos no conocieron. El pensamiento bíblico introduce nuevas ideas que tendrán un largo recorrido en la historia del pensamiento:

1. Una historia única: considerar que las historias forman un solo relato o historia que tiene un sentido.
2. El *novum* en la historia. La idea de que existe un acontecimiento que parte la historia en dos en un "antes de" y un "después de", que reordena todo lo anterior y que tiene un significado absolutamente transformador.
3. La creencia de que los seres humanos tienen un papel central en el teatro cósmico, como ya denunciara Celso, y que, por consiguiente, el mundo esté a disposición del ser humano.

El pensamiento bíblico descansa sobre la promesa de futuro. Es casi una obsesión. Se trata de una idea que surge en pueblos políticamente dominados que esperan que, en el futuro, su situación de sumisión se revierta y puedan gozar de las ventajas y comodidades que se le niegan. Nietzsche vio aquí, y concretamente en el resentimiento, el componente decisivo de la transvaloración de los valores de los esclavos de la moral. Löwith, apenas interesado por el aspecto moral, sí señala en cambio la importancia de la noción de esperanza, la idea de un cambio próximo que mejore bruscamente la situación presente, pues es la promesa de futuro la rige este tipo de pensamiento. En la

³⁹ Assmann, J., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Tres Cantos, 2006, p. 56. Allí el egiptólogo alemán sostiene que las religiones de salvación surgen como movimientos políticos de resistencia que apelan a una legitimidad no política, pues hay un resto divino que no puede ser representado por los gobernantes políticos. Este gran movimiento histórico tendrá enormes consecuencias, como veremos en el capítulo quinto al analizar la teoría de la secularización de Weber. Ahora quiero destacar que, al igual las religiones de salvación deslegitiman la autoridad política, cuando la apoyan surge un nuevo tipo de justificación más potente.

antigüedad, sin embargo, la idea de origen eterno o pasado esencial⁴⁰ permea toda interpretación temporal. El relato "histórico" conserva aquello que es ejemplar o arquetípico. Löwith recurre aquí a la manida contraposición entre el círculo pagano y la flecha monoteísta. Si bien Leo Strauss le reprenderá por ello,⁴¹ la idea es clara: el tiempo en la antigüedad no es signo de algo por venir.

Ante los acontecimientos de la historia política humana caben igualmente dos predisposiciones según Löwith: por un lado, la esperanza, incluso en la derrota más contundente ("ahora no, no estábamos organizados, no hemos sido fieles...."), o precisamente en la derrota más contundente, pues toda promesa, como toda profecía, vive del hecho de que no se cumpla y se alimenta de su incumplimiento; por otro lado, la resignación, incluso en la victoria más exitosa, pues la fortuna es versátil e impredecible: puede entregarlo todo o arrebatarlo todo, sin más. Aunque los antiguos creyeran en el Destino y en la posibilidad de desvelar el futuro mediante oráculos, siempre se refieren al futuro próximo del individuo o de la comunidad, nunca al futuro, alejado o no, del mundo en su conjunto (pues, ¿qué interés podría tener?). No existía la escatología.

Si comparamos los textos de Heródoto y el deutero-Isaías, que son prácticamente contemporáneos, podemos darnos cuenta -afirma Löwith- de las profundas diferencias existentes entre la sabiduría histórico-política de los griegos y la fe soteriológico-histórica de los judíos y cristianos. Incluir la historia de los acontecimientos humanos en la pregunta por el mundo, como si el *logos* del *kósmos* eterno pudiera infiltrarse en los *pragmata* pasajeros de la historia universal,⁴² eso es algo que los antiguos nunca hicieron y que, de acuerdo con Löwith, ningún pensamiento verdaderamente filosófico haría. Es cierto que en la naturaleza del ser humano se encuentra la lucha por el poder político y que esta lucha puede variar en sus medios, en sus planteamientos o en sus objetivos, pero siempre existirá, provocando que los acontecimientos futuros ocurran de

⁴⁰ Duque, D., *op. cit.*, p. 15: "la imposibilidad para el hombre griego (y romano) de sentirse un ser "histórico"."

⁴¹ Cfr. Leo Strauss, *¿Progreso o retorno?*, Paidós, Barcelona, 2004.

⁴² Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 233.

manera similar o parecida a los acontecimientos pasados, de lo que se deduce la imposibilidad de que haya un *novum* en la historia. Al igual que los organismos naturales nacen, crecen y perecen, del mismo modo las organizaciones humanas nacen, crecen y perecen. La encomiable labor del historiador o del político consiste en investigar esos acontecimientos con el objetivo de hallar lo recurrente y comprender mejor, pero esta labor difiere radicalmente de la de un profeta o un vidente. El historiador no inserta los acontecimientos históricos en un relato soteriológico, sino que investiga para actuar más sabiamente. Por otro lado, no desvela nada porque nada tiene que ver con la soteriología o el profetismo, que son quienes han creado una historia única, una historia que tiene un único sentido o fin. Las historias, en cambio (los antiguos no tenían historia en singular), no tienen un sentido o fin externo, sino que se cuentan; y su "sentido" es inmanente. Las historias cuentan acontecimientos pasados e ilustran cómo podrían desarrollarse los acontecimientos presentes y futuros, pues de ellas se puede aprender.⁴³ Nada más, pero nada menos. Löwith distingue, pues, dos grandes concepciones de la historia (la historia política antigua frente a la historia de la salvación bíblica), rechazando la segunda y ensalzando la primera. Su objetivo consiste en probar que la sacralización de la historia no proviene del pensamiento de los antiguos, que jamás depositaron sus esperanzas en la historia (de hecho, no tenían concepto de historia).⁴⁴ Para Löwith, la historia es un Juego azaroso donde no triunfan los más valientes ni los mejores, sino que su resultado es el fruto de unas circunstancias azarasas e incontrolables. La política puede aprender algunas lecciones útiles, pero la filosofía poco puede aprender de ahí: la filosofía pregunta por lo inmutable del universo, por la maravilla de la vida y de la naturaleza, y ninguna respuesta puede ofrecerle la historia de los acontecimientos humanos.

El ser humano ha "pasado" por muchos acontecimientos "históricos" permaneciendo idéntica su naturaleza. Lo que le interesa a Löwith es pensar esa naturaleza humana persistente, que permanecerá desde el principio hasta el fin de su existencia como especie y que permeará todos los acontecimientos "históricos" que viva. A su lado, éstos

⁴³ Koselleck, R., "Historia magistra vitae", en Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 41-66.

⁴⁴ F. Duque, *op. cit.*, p. 23: "sostengo que para el mundo antiguo resulta decididamente anacrónico hablar de "historia", sea ésta cíclica o como fuere."

son volubles y azarosos. Al igual que las innumerables especies animales ya desaparecidas tenían su naturaleza (una naturaleza que permaneció a lo largo de los acontecimientos "históricos" que vivieron), el ser humano también. A Löwith le interesa pensar la naturaleza humana por encima de las historias políticas de las comunidades humanas. La pregunta por el sentido de las mismas es el producto de un tipo de pensamiento (el pensamiento bíblico) que hay que evitar: "el pensamiento judío y el pensamiento cristiano dieron a luz a esta pregunta desmedida."⁴⁵ Por lo tanto, Löwith propone una dietética de las expectativas.⁴⁶

1.2.1.3. Religión: cosmoteísmo contra monoteísmo

El segundo ámbito de comparación es la religión. Löwith continúa esa senda que hace del cristianismo, para bien o para mal, el punto de inflexión en la historia de la filosofía y de Occidente en general. Esta inmiscusión de la religión cristiana en la filosofía, considerando el punto con mayor precisión, no sólo supone para Löwith un punto de inflexión, sino una degradación de la labor filosófica, pues introduce una serie de presupuestos (un Dios creador, personal y extramundano, una naturaleza creada, muerta y dominable y un ser humano creado a imagen y semejanza de Dios) incompatibles con la reflexión sobre el mundo como naturaleza, lastrando así los desarrollos de la filosofía postcristiana. Para Löwith, el cristianismo y las religiones abrahámicas, en general, introducen una nueva serie de prejuicios que no se encontraban en el mundo antiguo y que es preciso rebatir por extenso. Como buen nietzscheano, uno de los problemas principales de Löwith es el ateísmo. Nietzsche aspiraba a un ateísmo honesto que se deshiciera de la mentira de Dios y propiciara las condiciones para la emergencia del superhombre. Löwith, en cambio, no espera superhombre alguno. No posee esa voluntad propositiva nietzscheana. Pero sí quiere corroborar de alguna manera y valorar especialmente el intento nietzscheano, radicalmente opuesto al cristianismo, por recuperar la vida y el eterno retorno (que para Löwith es más bien el eterno retorno *cíclico* de la naturaleza). Ya Nietzsche había afirmado:

⁴⁵ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 16.

⁴⁶ Marquard, O., "Diética de las expectativas de sentido", en Marquard, O., *Apología de lo contingente*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, pp. 49-68.

El símbolo de esta lucha, escrito en caracteres que han permanecido hasta ahora legibles a lo largo de la historia entera de la humanidad, dice "Roma contra Judea, Judea contra Roma": - hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que *esta* lucha, que *este* planteamiento del problema, que *esta* contradicción de enemigos mortales⁴⁷

Esta eterna acusación contra el cristianismo voy a escribirla en todas las paredes –allí donde haya paredes, – tengo letras que harán ver incluso a los ciegos... Yo llamo al cristianismo la *única* gran maldición, la *única* grande intimísima corrupción, el *único* gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, subterráneo, *pequeño*, –yo lo llamo la *única* inmortal mancha deshonrosa de la humanidad...⁴⁸

¿Se me ha comprendido? — *Dioniso contra el Crucificado*...⁴⁹

Löwith plantea una penetrante comparación entre las religiones de la Antigüedad y el cristianismo:

1. No hay creencia o fe en las religiones de la Antigüedad.⁵⁰ Löwith no llegó a defender que la religión es un invento moderno,⁵¹ pero sí fue sensible a las diversas configuraciones religiosas en la historia, y para él los dioses de la *pólis* o de la comunidad antigua no son dioses en cuya existencia haya que creer. La creencia en la existencia de las divinidades es un problema introducido por los monoteísmos. Una cultura como la griega antigua no conoció la fe o la creencia, ni la revelación.

⁴⁷ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2006, p. 67.

⁴⁸ Nietzsche, F., *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 121.

⁴⁹ Nietzsche, F., *Ecce Homo. Cómo ser llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid, 2006, p. 145.

⁵⁰ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes II: pouvoir, droit, religion*, Minuit, Paris, 1969, p. 273; SS 3, p. 333: "Den neutestamentlichen Begriff des Glaubens hat es im griechischen Denken nicht gegeben".

⁵¹ Cfr. Nongbri, B., *Before religion. A history of a modern concept*, Yale University Press, New Haven, 2013.

2. De ello se deduce que en el ámbito de la filosofía antigua no hay relación alguna entre fe y saber, ya que allí donde no hay revelación no puede haber debates sobre la relación entre fe y razón, precisamente porque falta la fe. Si existe una teología en el pensamiento antiguo, ésta tiene el carácter de una doctrina que pretende conocer mejor a la divinidad, pero no es una teología de la fe. El asunto central no es saber si Dios existe o no, sino si es posible conocer lo divino de una forma mejor que la religión popular.⁵²

3. Para Löwith, la verdadera filosofía no se mueve en la tensión entre la razón y la fe, sino entre la *dóxa* y la *epistéme*, en la escala de grados de conocimiento.⁵³ Atenas es autosuficiente, no necesita a Jerusalén para comprenderse. En cambio, Jerusalén sí necesita a Atenas para pensarse a sí misma. Así concluye Löwith que los debates entre razón y fe son un asunto intrarreligioso, intracristiano.⁵⁴ La verdadera filosofía no necesita pruebas de la existencia de un Dios que no existe; para ella lo divino es el mundo, una totalidad, un universo, una naturaleza eternamente existente, auto-subsistente, perfecta y cotidianamente visible y accesible. Lo único a lo que puede

⁵² De acuerdo con Assmann lo que distingue el monoteísmo cristiano y judío de la afirmación del Dios uno de varios filósofos de la Antigüedad es el carácter exclusivista del primero. En el mundo del politeísmo los dioses eran traducibles entre sí: eran una herramienta de comunicación entre pueblos (Assmann, J. "Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability", in S. Budick & W. Iser (eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford University Press, Stanford, 1996, pp. 25-36). Cuando a causa de la guerra o del comercio varios grupos entraban en contacto, lo habitual era "traducir" sus panteones. Hasta la emergencia de un monoteísmo triunfante la premisa básica de todo contacto grupal era la posibilidad de traducir a los dioses. Mientras que Zeus, Júpiter, Tinia o Amón son mutuamente traducibles, Yahvéh, Dios o Alá no lo son. Varias filosofías de la antigüedad, sobre todo platónicas, desarrollaron una concepción de un dios unitario, pero nunca de un dios único o exclusivo. En un contexto politeísta, aunque defendieran la unidad de Dios, no defendían el carácter único del mismo: permitían la traducción.

⁵³ SS 3, p. 206: "Die klassische Philosophie bewegt sich nicht innerhalb des Entweder-Oder von Wissen und Glaube, sondern innerhalb des Unterschieds von *epistéme* und *dóxa*."

⁵⁴ SS 3, pp. 331-332: "Die seit Augustin immer wieder aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Einsicht und Glaube impliziert, dass die philosophische Einsicht von sich aus ein Verhältnis zum Glauben an Offenbarung habe. Diese Voraussetzung fehlt jedoch der gesamten griechischen Philosophie, von der alle spätere herkommt, die dieses Namens wert ist. Sie trifft nur zu für die Philosophie nach dem Christentum. Die Unterscheidung sowohl wie die Vereinbarung von Vernunft oder Wissen und Glauben ist eine innerchristliche Angelegenheit."

aspirar la filosofía es a conocer ese mundo de una forma mejor que lo conocieron las viejas religiones de la antigüedad y de oriente. En cumplimiento de esa labor, el judaísmo, el cristianismo y los presupuestos que les acompañan representan un desvío. Por eso Löwith insiste en la lucha contra todo resto religioso en el pensamiento; por eso también la lucha contra las nefastas consecuencias políticas de ese pensamiento.

4. El ateísmo en la antigüedad significaba otra cosa: Sócrates fue acusado de quebrantar los fundamentos de la religión civil. Por lo tanto, fue acusado en términos políticos. Eso significaba ateísmo. Lo mismo ocurría con los cristianos de los primeros siglos, acusados por las instituciones romanas de ateísmo por no sacrificar ante el emperador y ante las instituciones romanas. Para Löwith, donde no existe una teología de la fe, la acusación de ateísmo se refiere al ataque a los fundamentos de la comunidad.⁵⁵ El ateísmo, tal como nosotros lo comprendemos habitualmente (es decir, como negación de la existencia del Dios bíblico) surge en una situación concreta determinada: en el marco de una iglesia que recurre a un canon y con capacidad de imponer una teología de la fe e implementar regulaciones éticas.⁵⁶ Existe un ateísmo previo al cristianismo, que es el ateísmo del cual fue acusado Sócrates: el ateísmo que perturba la religión civil. Como los dioses no son cuestión de creencia, sino de cohesión social, la religión sigue siendo un asunto social y político vinculado a los fundamentos de la *pólis*. La diferencia con nuestra comprensión de ateísmo es clara si imaginamos el sinsentido de que un ateo como Sartre fuera condenado a muerte por introducir nuevas divinidades en Francia. Sartre niega el Dios de la Biblia y, por lo tanto, es un ateo postcristiano, no un ateo en el sentido de la antigüedad. Su ateísmo es incomprensible sin el cristianismo y sin la

⁵⁵ El equivalente actual serían las protestas ante los símbolos nacionales himnos, banderas, etc., como el rechazo de varios jugadores de fútbol de la selección francesa a cantar la Marsellesa o el rechazo de permanecer de pie durante la emisión del himno de Estados Unidos (como Colin Kaepernick).

⁵⁶ De acuerdo de nuevo con Assmann, en las religiones de la antigüedad existe la ética, pero no la moral. El énfasis puesto en la relación moral procede de la nueva antropoteología monoteísta que asigna al hombre un puesto destacado en la creación, de esa relación especial del ser humano con el Dios. Su ensalzamiento por encima del resto de criaturas creadas exige, como contraparte, un comportamiento moral ejemplar.

teología cristiana y está determinado por los mismos. Löwith busca un sano ateísmo que no dependa del cristianismo y de la teología cristiana.⁵⁷

5. Religión para Löwith es igual a cristianismo, incluyendo al judaísmo y, suponemos, al islam. Apenas menciona a éste, pero es plausible que pensara en las religiones del libro que se remiten en última instancia al relato del Génesis. Aunque no desarrolle una tipología de las religiones, Löwith se refiere indudablemente a las religiones monoteístas. No obstante, debido a su influencia histórico-universal, y sobre todo en la historia de Europa y Occidente, la primacía en los análisis de Löwith la tiene el cristianismo y su matriz judía.

6. El término "politeísmo" es un invento moderno y el término "pagano" es una creación cristiana. Las antiguas religiones de la antigüedad tampoco se pensaban a sí mismas como "religiones". Las palabras traicionan nuestra comprensión y es difícil encontrar la palabra acertada. Löwith no menciona nunca estas disquisiciones, pero describe a las "religiones" de la Antigüedad previas al cristianismo (el politeísmo griego y romano) en su elogio de la sana sabiduría de aquellos pueblos cuyas "religiones" sacralizan los acontecimientos naturales de la vida cotidiana (el sol, la luna, las estrellas, las estaciones, los árboles, las montañas, los ríos, las piedras, etc.) y los actos y celebraciones de culto que crean comunidad (el nacimiento, el matrimonio, la muerte, la cosecha, los antepasados, el emperador, etc.), como él comprobó en Japón.⁵⁸ Löwith

⁵⁷ Es conocido que en la Antigüedad las religiones funcionaban sin instituciones y sin cánones. De hecho, muchos autores sostienen que es imposible tildar de religiones a lo que habitualmente se ha llamado a las religiones griegas y romanas. La historia de las palabras *threskeia* y *religio* (en la etimología de Cicerón y no de Lactancio) así lo prueba. El significado poco tiene que ver con la creencia, sino con la escrupulosidad en la acción ritual (Benveniste, E., *op. cit.*, pp. 267-273). Las religiones de la Antigüedad no hablaban el lenguaje de la creencia. Su observancia era práctica (ortopraxis), no teórica (ortodoxia). Lo que en todo caso le interesa resaltar a Löwith es que, como no existían Iglesias que impusieran dogmas, tampoco existían ortodoxias, heterodoxias o herejías. Añado yo: cuando Diógenes Laercio escribe sus *Vidas de los filósofos ilustres* emplea el término "herejía", éste significa opinión o secta y lo emplea para designar a las diferentes corrientes (sectas) filosóficas.

⁵⁸ F.-R. Hausmann, "Karl Löwiths Sendai - japanisches 'Alt-Marburg' oder nur exotisches Provisorium?", in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2/2008, p. 78; K. Löwith, "Curriculum vitae (1959)", in K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1992, p. 187.

confiesa que su forzoso exilio en Japón y su vivencia del politeísmo japonés le ayudaron a comprender el politeísmo de las religiones de la antigüedad, que sólo conocía por los libros. Así se dio cuenta de que la vinculación con la naturaleza es superior en los mundos pre- y extra- abrahámicos: la vida destaca por su sencillez y por la aceptación ante los azares del Destino, bien sea éstos naturales, en forma de terremotos o inundaciones, bien sean éstos políticos, en forma de guerras y privaciones.

7. Löwith compara el politeísmo de la antigüedad con el politeísmo oriental y da cuenta de las notables semejanzas entre ambos: llega incluso a afirmar que su estancia en Japón (un país tecnológicamente avanzado, pero que conserva sus tradiciones ancestrales) le permitió ver cómo podría ser un Occidente sin cristianismo. Por otra parte, sus contactos con filósofos orientales le llevaron a poner, casi en pie de igualdad, a los sabios orientales y a los sabios de la antigüedad, hermanados por un mismo tipo de vida y de sabiduría serena que sólo fue rota por el nerviosismo e histerismo del intelectual cristiano y de muchos filósofos modernos.

Assmann ha generado una fecunda propuesta para comprender la radical novedad que supone el monoteísmo y que, en el plano de la historia de las ideas, se solapa con la propuesta de Löwith en el plano de la historia de la filosofía:

En algún momento en el curso de la Antigüedad -las dataciones oscilan entre la Edad de Bronce tardía y la Antigüedad clásica tardía- se produjo un giro que ha determinado el mundo en el que vivimos actualmente de manera más decisiva que cualquier transformación política. Se trata de la transición de las religiones "politeístas" a las religiones "monoteístas", de las religiones del culto a las religiones del libro, de las religiones específicas de una cultura a las religiones universales, en resumen: de las religiones "primarias" a las "secundarias", que, al menos como se entienden a sí mismas, no se desarrollan a partir de un proceso evolutivo a partir de las religiones primarias, sino que más bien se separan de ellas mediante un acto revolucionario⁵⁹

⁵⁹ Assmann, J., *op. cit.*, p. 7.

Assmann define el monoteísmo como un anticosmoteísmo.⁶⁰ Pero también señala nuestras enormes dificultades para comprender qué es el cosmoteísmo. Aunque no creamos en el Dios del monoteísmo, comprendemos cómo funciona. Lo que nos cuesta es comprender el funcionamiento del cosmoteísmo, pero no porque no podamos creer en él. Esto es por definición imposible, puesto que en él no existe el mundo de la creencia o de la fe. No lo comprendemos porque lleva muerto muchos siglos y porque lo comprendemos bajo las categorías del monoteísmo: decimos de él que es un politeísmo, que no admite la distinción entre dios y mundo, que en él no existe la esfera de lo religioso, etc. No lo comprendemos desde sí mismo, sino desde su negación.. Por eso hay que hacer un monumental esfuerzo de distanciamiento y de imaginación para ofrecer una descripción aproximada y que muestre cómo el cosmoteísmo se comprendía a sí mismo y no cómo lo comprendemos nosotros con nuestras gafas monoteístas, como su reverso. Apoyándose en Varrón, Assmann propone la siguiente descripción: en el cosmoteísmo, lo divino atraviesa de forma estructurante al mundo, a las comunidades humanas y al ser humano. Es una realidad que da sentido a los tres órdenes: cosmos, comunidad, ser humano. De estos tres órdenes surgen tres teologías: la teología natural, la teología política y la teología poética. La *teología natural* da cuenta del *kósmos* como proceso sinérgico y como conjunto de fuerzas divinas, que a veces tienen sus puestos en el panteón como dioses. Éstos, múltiples y especializados, muestran lo indiscutible que era entonces el principio de multiplicidad ordenadora de mundo. La *teología política* da cuenta del orden de la estructura política y social, de la pertenencia de cada individuo a una comunidad, y de la sucesión de necesidades cúllicas y festivas. La *teología mítica* da cuenta del destino de los seres humanos, ofreciendo modelos (arquetipos) que dan sentido a las acciones humanas: nacimiento, muerte, alegrías, desgracias, etapas vitales, etc. El mundo, lleno de dioses, se articula como una teología cósmica, política y mítica que no distingue entre el mundo y lo divino.⁶¹ Como se ve, aquí falta una teología de la historia, que es el producto del monoteísmo anticosmoteísta.

⁶⁰ Assmann, *La distinción mosaica...*, p. 47.

⁶¹ Assmann, *La distinción mosaica...*, p. 50: "El politeísmo es cosmoteísmo. Lo divino no se puede desligar del mundo. Pero de este desligamiento es de lo que se trata en el monoteísmo. Lo divino no se emancipa de su atadura simbólica en el cosmos, la sociedad y el destino y se presenta frente al mundo como una magnitud independiente. Al mismo tiempo, el hombre también se emancipa de su relación simbiótica con el mundo y se transforma en un individuo autónomo, esto es, teónomo, en asociación con el dios único, extramundano pero dirigido hacia el mundo. En esto se basa la más decisiva de todas las

Teniendo en cuenta estas distinciones de Assmann, podemos hacer decir a Löwith que la historia reciente, de apenas unos siglos, es la historia de la lucha por recuperar la sana cosmoteología y expulsar a la antropoteología. En la terminología de las categorías de Assmann: una lucha entre el cosmoteísmo y el monoteísmo. En la terminología de las categorías que configuran nuestro mundo: una lucha entre el politeísmo y el monoteísmo. El veredicto de Löwith es que hoy ha vencido el monoteísmo. Incluso muerto Dios (siguiendo el diagnóstico nietzscheano), seguimos viviendo en un mundo configurado categorialmente por el monoteísmo. La propia filosofía de Nietzsche, dice Löwith, continúa los presupuestos monoteístas al seguir empleando el tono profético y reclamar *una ruptura radical* con la moral de los esclavos y con dos mil años de monótono-teísmo. Para Löwith, el péfido engaño de la moderna emancipación del hombre, surgida de la antropoteología, consiste en que ésta vence en nosotros en toda forma de ruptura radical con el pasado, incluso si afirmamos realizarla en nombre de la religión de la razón, del ateísmo o del politeísmo. De hecho, triunfa de manera más duradera en ese caso, pues la ruptura se realiza en nombre de su opuesto, de forma que vence y hace que su victoria no sea visible. Ese es el triunfo total. Para Löwith, la verdadera ruptura no toma la forma política del asalto al Palacio de Invierno, pero tampoco la forma religiosa del retiro monástico. Ni la revolución política ni la conversión interior. La verdadera ruptura no se traduce en un movimiento (político o civil) de masas; tampoco en un retiro en la soledad de un yo desgarrado que clama en el desierto de lo real. La verdadera ruptura está reservada a unos pocos que viven en el mundo social. Aquí se muestra el elitismo de Löwith, su consciente negación de la popularización del ideal filosófico cosmoteísta. Lo máximo a lo que se puede llegar - como ocurrió antes del surgimiento del monoteísmo- es que las masas se aferren a una teología natural, poética y política que se consagre en cultos públicos, pero el verdadero

consecuencias psichistóricas del monoteísmo. "Libertad" en sentido religioso no quiere decir nada más que esto. El monoteísmo no atañe únicamente a la imagen de dios, sino también a la del hombre. Queda claro, a partir de esto, que un retorno al politeísmo y a Egipto no puede ser conveniente. Seríamos incapaces de hacerlo, ahora que hemos pasado por este largo proceso de emancipación y diferenciación. En tanto que occidentales, no podríamos vivir en ningún ámbito espiritual que no estuviera escindido por la diferencia mosaica. Con el Éxodo de Egipto, por decirlo así, fue cortado un cordón umbilical que no puede volver a unirse de nuevo."

conocimiento filosófico del cosmoteísmo está reservado a unos pocos. Un conocimiento, por otra parte, que no *salva*. Sólo tiene valor por sí mismo, como fin en sí mismo, sin trascendencia ni valor (la salvación) que lo eleve.

Löwith no va más allá de la antigüedad y oriente, por un lado, y la Biblia, por otro. No emplea los estudios sobre las antiguas civilizaciones mesopotámicas, indias o egipcias o las investigaciones de la etnología y la antropología. Su interés no está en pergeñar una teoría general del cosmoteísmo y del monoteísmo (o, por decirlo con su terminología, de la cosmoteología y la antropoteología). La comparación entre los textos de la antigüedad y los relatos bíblicos le sirven.

1.2.1.4. Filosofía: sabio contra profeta

¿Qué filósofo antes del cristianismo, de Demócrito a Lucrecio, ha pensado que el cielo y la tierra serán renovados en un futuro escatológico en favor del ser humano?⁶²

Las distinciones anteriores, que en principio afectan a la religión y a la historia y a la política, pero no a la filosofía, afectan sin embargo plenamente a la labor filosófica. Ésta, surgida en un mundo no monoteísta, queda modificada con la irrupción y triunfo del monoteísmo. Dos figuras aparecen en el horizonte: el sabio y el profeta.

Para Löwith, la filosofía requiere una actitud: la serenidad. El verdadero filósofo para Löwith es un sabio calmado y paciente que no hace de él mismo o de su yo el centro de su pensamiento. Su posición en el mundo se caracteriza por la resignación ante "lo que es de hecho así". El filósofo investiga el mundo, pero no está al servicio de una divinidad ni pretende transformarlo. Por este motivo es por definición un investigador o un escéptico que SE encuentra maravillado por el orden del mundo, y lo investiga. Su antagonista se encuentra en el profeta, que es el tipo dominante en el pensamiento bíblico. El profeta ve en el mundo natural, pero sobre todo en el mundo de la historia, la voluntad de una divinidad extramundana y todopoderosa. Él reivindica un contacto especial con ella, y desea convertirse en su instrumento. Profetiza, llama a la acción,

⁶² SS 9, pp. 82-83.

grita, desespera... en suma, atraviesa un conjunto de estados de ánimo incompatibles con la reflexión y la contemplación de la belleza del orden natural. El profeta es un exaltado para Löwith, un fanático, el precursor del terrorista. Teniendo en cuenta esta contraposición, para Löwith el pensamiento moderno es más profético que filosófico.

Ya hemos señalado cómo Löwith pone en comparación a los contemporáneos Heródoto y el deuterio-Isaías para destacar la distancia entre ambos tipos de pensamiento. Enriquecido con sus conocimientos y sus experiencias sobre Asia, Löwith pone en comparación a los sabios orientales y los filósofos griegos,⁶³ por un lado, y a los profetas judíos y cristianos, por otro. El sabio⁶⁴, sano y robusto, duda; el profeta, enfermo e histérico, clama. No puede haber mayor contraste según Löwith. La filosofía es un asunto alejado de los profetas, incapaces de dedicarse a la investigación (*sképsis*). Mientras que el profetismo está obsesionado con los asuntos políticos, la filosofía lo está con el superior mundo de la naturaleza. El profetismo ve la voluntad divina en todo acontecimiento; la filosofía aspira a conocer lo divino. La filosofía en la antigüedad no aspira a demostrar la existencia (o la inexistencia) de los dioses o a probar racionalmente las creencias religiosas; la filosofía antigua aspira a conocer lo divino (que se confunde con los dioses, el *kósmos*, la naturaleza, etc.) mejor de lo que lo conoce la religión popular. En su modo de su vida y en sus prácticas, los filósofos antiguos se parecen más a los sabios indios⁶⁵ que los filósofos medievales y modernos, dedicados al comentario y análisis de textos. La filosofía era una forma de vida.⁶⁶ En este contexto, la sabiduría no se probaba a través de las profundidades de una joven alma atormentada, sino a través de la serenidad de los sabios ancianos.

La filosofía antigua no conoce según Löwith las exquisitas distinciones postcristianas entre creer y saber. Los antiguos, felices ellos -es de suponer que tal creyera Löwith-, no

⁶³ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 263: "El antiguo pensamiento chino, al igual que el griego, piensa el ordenamiento recto y justo del mundo humano en conformidad con lo marcado por el orden inquebrantable del mundo celestial".

⁶⁴ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 313.

⁶⁵ Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 40.

⁶⁶ Löwith podría entroncar aquí con los desarrollos de Pierre Hadot.

sufrieron las catastróficas consecuencias de una forma de estar en el mundo -la creencia o la fe-, imposible de refutar, susceptible de no atender a razones y posible generadora de fundamentalismos. Dejando de lado las posibles consecuencias políticas de esta nueva forma de estar en el mundo, la creencia o la fe introduce una serie de prejuicios opuestos a los supuestos de la filosofía griega. Ésta interroga por los diferentes grados y las diferentes formas de conocimiento (*dóxa*, *epistéme*, etc.). Algunos filósofos llegan a negar la posibilidad de un conocimiento verdadero, pero jamás llegan a una fe o creencia.

Por eso, en el campo de la teoría del conocimiento, la gran filosofía antigua es para Löwith el escepticismo. "Escepticismo" en la antigüedad significa examen, investigación, búsqueda de la verdad: no era solamente una corriente filosófica, sino también una forma de vida; no un método o una duda sistemática y epistemológica sobre la capacidad humana de encontrar una verdad indubitable, sino un modo de estar *filosóficamente* en el mundo. Los principales temas del escepticismo fueron condensados por Sexto Empírico, un médico que, interesado en asuntos epistemológicos, se mostraba aún más interesado en asuntos eminentemente prácticos. El escéptico antiguo aspiraba a la verdad, y no empleaba su escepticismo como un medio o una herramienta en pos de una certeza, convicción o creencia, sino como fin en sí mismo.

Y aunque Löwith se sintiera cómodo con el rótulo de escéptico, desde la famosa crítica de Habermas, quien tildó a Löwith de estoico, muchas valoraciones de su filosofía han seguido ese tópico. Es cierto que siempre defendió una impasibilidad "estoica" ante todos los acontecimientos políticos. Él mismo se veía reconocido como escéptico, como un escéptico sereno⁶⁷ que piensa la naturaleza. Ahora bien, ¿cuáles son esos sabios ejemplares de la Antigüedad que piensan la naturaleza? En sus textos discurren Heráclito, Sócrates, Jenofonte, Platón, Aristóteles, los estoicos, los escépticos, Plinio, Lucrecio, etc. Mediante todas estas "comparecencias", Löwith intenta probar que el

⁶⁷ Cfr. Henrich, D., "Sceptico sereno. Rede am 9.1.1967", en Braun, H. & Riedel, M. (Hrsg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1967, pp. 458-463.

pensamiento antiguo era un pensamiento sobre el *kósmos*: una cosmoteología que no distinguía entre mundo y divinidad. Consiguientemente, concebía al ser humano en el ámbito eterno de la *physis*. Todas las corrientes asumían este presupuesto. De todas ellas, Löwith se siente más cómodo con el escepticismo, pues le sirve de parapeto frente a toda convicción. A la fe surgida de la antropoteología, Löwith le opone la *sképsis*; no otra fe *política* o *filosófica* que pretenda suprimir la fe religiosa, conservando su carácter de fe, como para él ocurre con las grandes filosofías de los siglos XIX y XX (Marx, Nietzsche, el historicismo, Heidegger, etc.), sino una filosofía que no esté basada en la fe de origen bíblico. Dado que toda fe supone el sacrificio del intelecto, e incluso una renuncia ante la incesante búsqueda en que consiste el conocimiento, Löwith apuesta por una verdadera filosofía que reconozca que el conocimiento lleva al escepticismo, no a la fe.

Allí donde más claramente se ve el corte en estos dos tipos de pensamiento es en la cuestión del suicidio. Todas las religiones monoteístas lo prohíben. La vida -afirman- pertenece a un Dios transcendente y sólo él puede darla y quitarla. En la antigüedad no era así. El suicidio como un acto libre, producto de una decisión soberana, tomada en el culmen de la madurez, como solución digna a una serie de complicaciones, esa sana concepción del suicidio era moneda común en la antigüedad. Como prueba codificada irrefutable, las normas y regulaciones que hoy llamaríamos de “derecho penal” no condenaba el suicidio.

El ser humano es un animal que mata y puede ser matado, pero también en un animal que puede matarse a sí mismo.⁶⁸ Ante estas dos opciones (matar y ser matado, por un lado, y matarse, por otro), el pensamiento bíblico ha prohibido de manera inequívoca la segunda. La prohibición de matar también ha sido defendida, aunque amoldándose a circunstancias variadas que permitían relajar su cumplimiento, como en un estado de guerra. Esa casuística jamás se ha aplicado al suicidio, que, interpretado como una revuelta de la criatura contra el creador, no ha sido justificada en ningún caso.

Aquí es donde, según Löwith, se muestra la continuidad del pensamiento bíblico con la época moderna. En una antropología dualista, que distingue alma y cuerpo, y que otorga

⁶⁸ Aunque Löwith afirme lo contrario, también otros animales se suicidan.

inmortalidad a la primera, es comprensible que las autoridades puedan prohibir el suicidio. Pero si el alma no es inmortal, el ser humano debería entonces, según Löwith, poder tener el derecho a disponer de la propia vida. Sin embargo, los grandes filósofos de la época moderna, que no creen en la inmortalidad del alma, siguen pronunciándose contra el suicidio. A pesar de haber desarticulado todas las respuestas cristianas, la pregunta no ha cambiado. Seguimos en el horizonte abierto por el pensamiento bíblico. Consiguientemente, casi ningún filósofo moderno ha valorado positivamente el suicidio, como era habitual en la antigüedad. Seguimos siendo demasiado cristianos, nos dice Löwith. Las excepciones son Spinoza, Hume, Burckhardt y Nietzsche, quienes concedieron que el suicidio sea un ejercicio de libertad.

1.2.2. Modernidad

1.2.2.1. Metodología: la modernidad como constructo

¿Löwith es un pensador antimoderno? Sí y no. Löwith es un pensador que recela de la modernidad. Se muestra suspicaz ante ella, pero por motivos realmente complejos, aquellos que precisamente han hecho que sea un pensador difícil de clasificar. Cualquier pensador que recele de la modernidad puede fundamentar su crítica desde un punto de vista conservador. En ese caso, la crítica se realiza desde un mundo que está siendo transformado por "lo nuevo" de la modernidad: esas novedades están acabando con el mundo previo y el conservador quiere conservar esas realidades. Ante dicha situación, existen diferentes posicionamientos: desde el rechazo más radical y contrario a toda forma de acuerdo con la novedad hasta su aceptación general, siempre que conserven parcelas de lo antiguo. No obstante, *Löwith no es un conservador* en ninguno de estos sentidos. *Tampoco es un moderno*. De la modernidad destaca su falta de fundamento, su supervivencia en forma meramente espectral o fantasmática, pues los hombres viven aquí en un mundo cuyas preguntas no pueden responder. Si Löwith no es un conservador, pero tampoco es un moderno, ¿acaso es un tradicionalista de la modernidad, como se definió a sí mismo Marquard?⁶⁹ Tampoco. Entonces, ¿qué defiende Löwith? Löwith inserta la modernidad en una corriente que la supera y con la que se enfrenta primariamente. Para Löwith, esa Gran Corriente es el cristianismo, el

⁶⁹ Marquard, O., *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 105 ss.

pensamiento bíblico en general o el monoteísmo. ¿Cuál es el contramodelo? La antigüedad, como ya hemos visto. O, de forma más general, el cosmoteísmo. La batalla que nos muestra Löwith es la batalla de *la antigüedad contra el cristianismo*, y en éste *está incluida la modernidad*, demasiado cristiana para Löwith.⁷⁰ Aquí es donde empezamos a oír la voz de Nietzsche. Y aquí es donde aparece una doctrina de la secularización.

La cuestión de la modernidad pasa, pues, a segundo plano. Lo decisivo es la lucha entre la antigüedad y el cristianismo. En esa guerra, la modernidad es una batalla secundaria: como si fuera una ofensiva de los Dardanelos de la Primera Guerra Mundial (cuando los frentes principales eran el occidental y el oriental) o una invasión de Normandía de la Segunda Guerra Mundial (cuando el frente principal era el oriental). Löwith redibuja las líneas de fractura, haciendo de las instituciones de la modernidad que habitualmente consideramos como ejemplares (el Estado, la ciencia, la literatura, el capitalismo, etc.) un asunto secundario y haciendo de los debates sobre su autonomía una *proxy war*. Para Löwith, la modernidad es una guerra por interposición de terceros. Lo que a él le interesa es destacar la continuidad de la modernidad con la cosmovisión monoteísta y su no-retorno a la cosmovisión cosmoteísta. Desde el punto de vista, la modernidad no introduce novedad alguna ni supone una radical transformación. Se desliga parcialmente de un pasado religioso, ciertamente, pero no rompe con sus presupuestos. Así, el ejercicio intelectual de Löwith consiste en remitir los conceptos modernos y las modernas filosofías a los presupuestos generales de un tipo de pensamiento (el pensamiento bíblico) que, consciente o inconscientemente, continúa ejerciendo su poder. En todos los ámbitos: historia, política, religión y filosofía. Se trata, claro, de una apuesta sobre una perspectiva concreta: aquella que considera la modernidad desde el punto de la antigüedad y la juzga como demasiado cristiana.

Löwith pertenece a una generación de intelectuales alemanes que, en varios de sus más insignes representantes, rechazó la modernidad amparándose en esa Gran Tradición, recurriendo habitualmente al pensamiento de los antiguos. Leo Strauss, Arendt, Vögelin o Jonas recurrieron a estrategias argumentativas similares. Aunque sus concepciones de

⁷⁰ La batalla que detectamos nosotros es, por decirlo con Assmann, la batalla entre el cosmoteísmo y el monoteísmo.

esa Gran Tradición sean muy divergentes entre sí, el movimiento es similar: Leo Strauss recurre al pensamiento político antiguo; Vögelin, al pensamiento del orden; Arendt, a la tradición del pensamiento político, etc.

Quien más próximo estuvo a la formulación de Löwith fue Vögelin. Su tesis sobre el gnosticismo, así como los comentarios que de ella hicieron Schmitt y sobre todo Blumenberg, incluyeron a Löwith como participante indirecto en este debate sobre el gnosticismo y la modernidad. Sin embargo, Löwith no defiende que sean los cristianismos derrotados en la antigüedad, y particularmente el gnosticismo, los que triunfen en la modernidad. Esa es la tesis de Vögelin que trató de refutar Blumenberg. Löwith está al margen de ese debate, pues él no defiende la tesis de la persistencia subterránea y el triunfo moderno de los cristianismos derrotados, sino la tesis de que los presupuestos que configuran las relaciones entre dios(es), mundo y ser humano se mantienen en toda forma de cristianismo y *también en las principales corrientes de la modernidad*. Dicho de otro modo: él denuncia unos presupuestos comunes a los cristianismos ortodoxos y a los heterodoxos, a los cristianismos triunfantes y a los derrotados. Lo fundamental para él no es el origen gnóstico o heterodoxo, sino la mancomunidad monoteísta, en oposición al pensamiento de la antigüedad y su configuración de las relaciones entre dios(es), mundo y ser humano. Su teoría de la trasposición a un ámbito "secular", es decir, su teoría de la secularización, difiere en lo esencial de la de Vögelin, como veremos en el quinto capítulo.

1.2.2.2. Historia/política: la filosofía de la historia

Orientarse por la historia, estando en medio de ella, sería como querer agarrarse a las olas en un naufragio⁷¹

De acuerdo con Löwith, el ser humano es un ser esencialmente natural; sólo recientemente ha sido considerado como un ser histórico y se ha considerado la historicidad como su rasgo constitutivo. El pensamiento oriental⁷² y la filosofía antigua,

⁷¹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 245.

⁷² Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 213: "Esta comprensión aristotélica de lo que es -no ahora ni el futuro, sino siempre- no se limita históricamente a la filosofía griega; también se encuentra en oriente."

así como el resto de concepciones premonoteístas del ser humano, coincidían en que éste es un ser natural; que sea caracterizado como un ser histórico es algo muy reciente, que data del siglo XIX. Antes, "no se concebía la posibilidad de incluir la historia en la pregunta filosófica por la verdadera naturaleza del mundo y del ser humano".⁷³ Además, esta caracterización supone el estadio final de un proceso que comienza con el pensamiento bíblico, pero que no se halla directamente en él. La moderna filosofía de la historia no deriva de la filosofía fisiológica antigua, sino de teología bíblica de la historia. En la época moderna no se vuelve a un pensamiento que concibe el pasado como origen eterno, sino que se traspasan al ámbito filosófico-histórico las esperanzas mesiánicas de la anterior teología bíblica de la historia.

Ahora bien, el cristianismo (y en general el pensamiento bíblico) no ha producido una filosofía de la historia, sino una teología de la historia. Tampoco ha producido la noción de progreso o la definición del ser humano como ser histórico, aunque haya abierto la puerta a tal posibilidad. Aquí el pensamiento antiguo y el pensamiento bíblico están de acuerdo: ninguno de ellos desarrolló una filosofía de la historia, una idea de progreso o una definición del ser humano como ser histórico. Sin embargo, la teología de la historia creó la idea de una única historia, con un principio y con fin, con un sentido y donde se muestran los planes ocultos de Dios. La teología de la historia hace de ésta la manifestación de los planes de la divinidad en los acontecimientos políticos. Löwith apunta a una innovación trascendental del pueblo hebreo: la idea de que Yahveh vence cuando su pueblo es derrotado militarmente. En las culturas de la Antigüedad, la fuerza de los dioses se mostraba en el campo de batalla. Cuando una población era conquistada, sus dioses eran, o bien suprimidos, o bien traducidos al panteón de la población conquistadora. La radical novedad de Yahveh es que demuestra su potencia cuando su pueblo es derrotado. La derrota es el castigo que envía un Dios que está por encima de los dioses de otros pueblos e incluso de las divinidades de la naturaleza. Este cambio de concepción de la divinidad hizo que hasta la más catastrófica de las derrotas y hasta el más grave de los padecimientos pudiera interpretarse como deseo de un Dios todopoderoso. Esta innovación tiene la consecuencia perversa de hacer que la derrota del pueblo fortalezca el poder de la divinidad. Evidentemente, esta estrategia es empleable indefinidamente: las catástrofes que sufre el pueblo elegido se deben a sus

⁷³ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 232.

faltas o a la desobediencia. Y siempre se pueden encontrar excusas. El esquema es el mismo cuando se interpreta el fracaso de una revolución o de unas elecciones: "no hemos sido lo suficientemente fieles; ya llegará la victoria, porque *tiene que* llegar." Löwith denuncia incansablemente la irracionalidad de ese "tener que". La idea de que los acontecimientos históricos tendrán que desembocar en una situación concreta es para él un sinsentido, basada en una teleología de la historia,⁷⁴ que comparten tanto los creyentes como los revolucionarios. Löwith se enfrenta a la renuncia a la responsabilidad de un esquema que acompaña a las grandes religiones de salvación y a varias ideologías políticas que han funcionado operando con la misma lógica: cuando el revolucionario apela al bien futuro para justificar sus malas acciones presentes, no lo hace como político sino como profeta. En la sociología de la religión de Weber, como veremos en el capítulo quinto, este esquema es aprehendido bajo la fórmula de la "ética de la convicción", dando lugar a una serie de paradojas que influyen en cualquier debate sobre la cuestión de la secularización.

Lo que destaca Löwith es que este esquema no puede ser encontrado en la antigüedad (y en el pensamiento cosmotéista, indico yo, siguiendo a Assmann). Por eso lo esencial de la genealogía de Löwith radica en que sólo desde una teología de la historia se puede pasar a una filosofía de la historia. Sólo desde el pensamiento antropoteológico se puede pasar a la moderna emancipación del ser humano. No hay continuidad entre el pensamiento cosmotológico y la moderna emancipación del ser humano. El

⁷⁴ Tal el famoso: "Condenadme, no me importa. La historia me absolverá" de Fidel Castro. Koselleck y Marquard, en la República Federal Alemana, sacarán todas las consecuencias de esta denuncia. Es cierto que esta idea era moneda común en gran parte de la crítica antimarxista de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, pero el éxito del *Meaning in History* hizo que muchos intelectuales se dedicaran a sacar todas las consecuencias de este perverso esquema que desplaza la responsabilidad presente por las acciones políticas hacia un futuro indeterminado. "La consecución del bien futuro necesita, e incluso justifica, el mal presente": esta idea, según Judt, cegó a la mayoría de los intelectuales franceses de posguerra ante las barbaridades que cometieron al otro lado del telón de acero los comunistas soviéticos a las órdenes de Stalin (Judt, T., *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses, 1944-1956*, Taurus, Madrid, 2007. Véase también el libro de R. Aron, *El opio de los intelectuales*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967). En nombre de un ideal futuro, callaron ante las injusticias presentes. Marquard califica esta sustracción como el paso de un "tener-conciencia-de" a un "ser-conciencia": las bellas intenciones del actor justifican sus crímenes atroces y anulan su imputabilidad. Él creyente y el revolucionario son, como el rey español actual, inimputables.

pensamiento antropoteológico abre un horizonte en el que, a la larga, tras una serie de procesos históricos es posible llegar a pensar en la primacía de la historia. Con el objetivo de trazar el origen de esta idea, Löwith realiza en el *Meaning in History* una historia de la filosofía de la historia a contracorriente que, en oposición a lo que estamos acostumbrados para todo libro de historia, no comienza por el principio y acaba por el final, sino que empieza por el presente y va remontándose hacia los inicios. Considero fundamental esta conciencia de la permanente reescritura del pasado. El acto *presente* de contar un relato tiende a hacer que todo acontecimiento *pasado* prefigure la situación presente o, al menos, se inserte en una trama que conduzca a ella. Con el fin de que tengamos presente esa trampa inherente a todo relato sobre el pasado, Löwith comienza su relato desde el final yendo hacia atrás.

Así como no se encuentra en la antigüedad el esquema anteriormente mencionado, tampoco se encuentra la idea de progreso. Los antiguos defienden una concepción cíclica del tiempo, con progresos y decadencias (en plural). Ambos conceptos (progreso y decadencia) son conceptos sucesivos.⁷⁵ Sólo así es posible hablar de una edad de oro, de un renacimiento o de una decadencia de las letras. Dado que el tiempo es esencialmente el mismo en todas las épocas, entonces es posible trasplantar ejemplos de una época a otra, pero a su vez este tiempo varía en su interior, permitiendo progresos y decadencias. No obstante, como no existe una única historia, no puede haber, por lo tanto, un progreso en ella. Pueden existir épocas de abundancia y épocas de escasez en un ciclo regido por la Fortuna. Pero de aquí no surge una idea de progreso. Ésta exige una meta o un final, que es lo que proporciona el pensamiento escatológico. Éste inserta los acontecimientos de la historia en un proceso regido por la idea de salvación, que tiene un principio y un fin. Aunque aquí tampoco puede existir progreso: la historia es el campo de batalla donde se acredita la salvación o la condenación de los seres humanos tras el Juicio Final. En su transcurrir no hay progreso.⁷⁶ No obstante, este pensamiento abre la puerta a pensar la posibilidad del progreso, pues cuando se suprime a Dios y el día del Juicio, pero la idea de meta domina la comprensión de los

⁷⁵ Koselleck, R., "'Progreso' y 'decadencia'". Apéndice sobre la historia de dos conceptos", en Koselleck, R., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 95-112.

⁷⁶ Cfr. Bury, J. B., *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 1971.

acontecimientos, entonces puede pensarse en un indefinido avance hacia esa meta. Lo fundamental para Löwith es que en la antigüedad no se pensaba que el futuro fuera a traer algo radicalmente nuevo. Lo que ha ocurrido, ocurrirá. Los monoteísmos, con su idea de juicio final, introducen la idea de un cambio radical en el futuro. Es Dios quien hace que la historia acabe; en época moderna es el ser humano quien realiza su propia historia.⁷⁷

Löwith propone recuperar la sabiduría de los antiguos con respecto a los acontecimientos pasados, lo cual implica abandonar la filosofía de la historia. ¿Cómo se consigue esto? No depositando en la historia esperanza alguna, ni religiosa (que propiamente no debería) ni política, porque ambas niegan la lógica propia del ámbito político, donde no rigen razones legítimas, justicia ni paraísos. En sentido estricto, tal como Löwith no se cansa de señalar, los cristianos no están interesados en la historia del mundo, sino en el Reino de Dios. Todo buen cristiano no atiende a los acontecimientos de la historia, ya que la historia de salvación pasa por encima de ellos. Ni los antiguos ni los cristianos pueden ser defensores del progreso; sólo los modernos, que torsionan el pensamiento bíblico sin percatarse de ello.

Mientras no revisemos toda nuestra relación con el mundo y por tanto también con el tiempo, mientras supongamos, en consonancia con la historia bíblica de la creación y con los fundadores cristianos de las ciencias naturales modernas, que el mundo de la naturaleza es para el ser humano, no puede preverse cambio alguno en el dilema del progreso⁷⁸

Desde el punto de vista cosmológico, nuestra "historia universal" es algo ínfimo, pues sólo el mundo de la naturaleza es verdaderamente universal. En comparación con él nuestro mundo histórico "se desvanece en la totalidad del mundo como Ícaro en el cuadro de Brueghel, que se hunde en el mar tras su caída del cielo y al que sólo se le ve una pierna. En el horizonte se ve el sol, mientras que un pescador permanece sentado en

⁷⁷ Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-textos, Valencia, 2003, p. 54 ss.

⁷⁸ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, pp. 348-349

la orilla, un pastor cuida su rebaño en el campo y un campesino se dedica a la labranza, como si nada hubiera sucedido entre el cielo y la tierra."⁷⁹

La filosofía de la historia es un producto moderno, pues sólo en la modernidad puede surgir una *filosofía* de la historia. Ésta acompaña tres procesos igualmente modernos: la historización del pensamiento, la hipertrofia de la conciencia histórica (historicismo) y la definición del ser humano como ser histórico.

En primer lugar, desde el siglo XIX, y de manera evidente tras la muerte de Hegel, el pensamiento se convierte a su vez en algo histórico. En nuestros días, explicar un acontecimiento es contar su historia, en vez de dar cuenta de su naturaleza. Ya no es la filosofía la que determina lo que es historia, sino que es la conciencia histórica la que determina el pensamiento filosófico. Además, desde el siglo XIX, la filosofía va indisolublemente ligada a la historia. Toda filosofía se ubica en un período histórico, posee un contexto, unas influencias, unas repercusiones, etc. Y, sin embargo, para Löwith la verdad del mundo, de lo divino y del ser humano es una y la misma. No varía con la historia. El paso del tiempo ni acerca ni aleja de la verdad. El error de la filosofía es mayúsculo, pues ningún otro saber ha hecho de su historia su tema principal. La filosofía ha abdicado en favor de su historicidad.

La paradoja a la que apunta Löwith es que durante gran parte de su historia la filosofía no apelaba a la historia para justificarse. De hecho, las grandes filosofías han dejado de lado los acontecimientos pasados. El pasado era ese origen eterno de verdad (pensamiento antiguo) o una nimiedad desde el punto de vista del plan divino de salvación (pensamiento bíblico). Sin embargo, desde el punto de vista que considera el pasado desde la conciencia histórica, la verdad es irrelevante. Cada filosofía expresa la verdad de su época: todas las corrientes filosóficas no son sino puntos de vista, opiniones e interpretaciones diversas igualmente válidas. ¿Dónde está la verdad en la historia? Para Löwith la verdad está más allá del tiempo humano: la verdad es verdad siempre, más allá del ser humano.

⁷⁹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 324.

En segundo lugar, la conciencia histórica está vinculada directamente con el auge del pensamiento científico.⁸⁰ El triunfo de la moderna ciencia natural produce el triunfo, en diferido, con unos cien años de retraso, de la moderna ciencia histórica. Ambas corrientes comparten los mismos supuestos, porque están de acuerdo en la separación de un mundo natural y un mundo histórico. Aunque Descartes y Vico llegaron a conclusiones radicalmente opuestas con respecto a lo que se puede conocer (para Descartes el mundo natural; para Vico el mundo histórico), ambos estaban de acuerdo según Löwith en la división. Para Löwith, la moderna ciencia natural es una física sin *physis* (Pascal fue el primero en sacar las consecuencias "existenciales" de la ciencia natural moderna) y la moderna filosofía de la historia es una teología de la historia secularizada y transformada en credo político (los utopistas del siglo XVIII fueron los primeros en sacar las consecuencias "revolucionarias" de la filosofía de la historia moderna).

En tercer lugar, la historización del pensamiento y el auge de la conciencia histórica acompañan a la comprensión de la existencia humana como existencia histórica. La definición del ser humano como ser histórico es algo reciente. Los filósofos de la historia, tan modernos y ateos, no son lo suficientemente valientes -nos dice Löwith- como para asumir el escepticismo y abandonar toda forma de fe.

1.2.2.3. Religión: la completa ambigüedad del ateísmo

No podemos negar, sin embargo, que el cristianismo aún existe, no sólo en la Iglesia, la moral y las costumbres, sino en el núcleo mismo de nuestra voluntad y nuestro pensamiento⁸¹

La filosofía moderna es ambigüedad, calculada o no, con respecto a la religión. Al realizar esta crítica, Löwith define la religión como algo más que una mera cuestión de creencia. Resulta difícil pensar que los grandes autores de la filosofía moderna creyeran en el Dios de las iglesias cristianas (sean éstas ortodoxas, luteranas, anglicanas,

⁸⁰ Marquard, O., *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 33 ss.

⁸¹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 132.

calvinistas o católicas). Cuando Löwith denuncia la persistencia de la religión en la filosofía moderna se refiere a la persistencia de los presupuestos fundamentales del pensamiento bíblico, que como ya hemos mostrado se refieren esencialmente a la concepción del mundo y de la historia. Pero estos presupuestos también tienen su importancia en el ámbito de la religión: para Löwith, los filósofos modernos intentan responder racionalmente a las preguntas del monoteísmo. No vuelven al cosмотеísmo y, cuando se designan a sí mismos como ateos, su ateísmo obtiene su fuerza de la fe cristiana.⁸² Salvo algunas honrosas excepciones, su ateísmo se convierte en otra fe más. En lugar de suprimir toda forma de fe, camuflan su ateísmo con las vestiduras del enemigo. Es decir, no surge un ateísmo honesto, calmado, vinculado al escepticismo y ajeno a la fe.

Podríamos dividir a los filósofos modernos entre aquellos que se llamaron a sí mismos ateos y aquellos que no. No obstante, esta división da lugar a confusión, porque hay filósofos que no se proclamaron ateos y que sí rompieron con la lógica de la creencia, como Spinoza, y filósofos que sí se proclamaron ateos y que no rompieron con la lógica de la creencia, como Nietzsche. Por eso, antes de hacer esa criba es necesario indicar que al igual que hoy en día resulta sorprendente que hace doscientos años (1816) el medio de transporte más habitual siguiera siendo el caballo, también lo es el hecho de que las creencias religiosas fueran asunto de Estado en una Europa confesional a la fuerza tras las guerras de religión, y aún con más fuerza tras las guerras napoleónicas: el Congreso de Viena de 1815 introdujo la obligación de la forma monárquica como forma de Estado y una religión cristiana oficial, fuera ésta católica, luterana, anglicana, calvinista u ortodoxa. A partir de 1815 la censura se había relajado sensiblemente, pero antes de 1789 la negación o la duda ante las verdades de fe de la religión eran un asunto de Estado que podían ser castigadas con la ejecución. En la memoria están la ejecución de Giordano Bruno, el arresto de Galileo Galilei o la ejecución de François-Jean Lefévre (el caballero de La Barre). Siguiendo a Leo Strauss, Löwith presta atención al arte de escritura y de lectura, desconocido para nosotros, pero condicionante estructural de la escritura de todo filósofo anterior al siglo XIX. Se trata de un estilo de escritura (y su complemento, la lectura) que camufla ante un lector exotérico las verdaderas

⁸² En Occidente, los primeros ateos son todos antiguos curas o antiguos pastores. El pueblo llano no era ateo, sino supersticioso, impregnado por el ritualismo mágico.

intenciones del autor, que sólo conoce un lector que está en el secreto, es decir, un lector esotérico. Se trata, pues, de un principio hermenéutico fundamental para todo historiador de la filosofía: *a veces, los filósofos no pueden decir lo que piensan*. Incluso los filósofos idealistas alemanes (Kant, Fichte y Hegel) tuvieron sus más y sus menos con la censura. Por eso, Löwith considera que Spinoza, encerrado en un ambiente agobiado por la censura, es un ateo más consecuente que Nietzsche, que jamás tuvo problemas con ella. Y esa es la razón de que la autoproclamación de ateo (o su ausencia) sea un criterio relevante, pero no decisivo, para Löwith.

Ateos autoproclamados hay pocos en la historia de la filosofía. Este estado de cosas se debe en gran parte a la censura anteriormente mencionada. Sólo después de Hegel los filósofos se animan masivamente a reconocerse como ateos. En las diversas filosofías previas encontramos diversas figuras que, desde una historia del ateísmo un tanto ciega, podrían verse como precursores. Así, Descartes encuentra el fundamento absoluto en la certeza de sí en su autoconciencia y no en la divinidad. No obstante, tras la demostración fehaciente de la certeza de sí viene la demostración de la existencia de Dios (¡y no de la existencia del mundo material!). Lo que destaca Löwith es la continuidad con el pensamiento bíblico, que hace del hombre (o de su conciencia) un ser privilegiado, con comunicación directa con la verdad (Dios) o con la certeza absoluta. Salvo en Hume y Spinoza, algo similar ocurre con toda la filosofía prekantiana. En Kant, tal como dice el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, su filosofía es un arma contra materialistas, fatalistas, incrédulos, sensuales.... y ateos. Fichte fue acusado de ateísmo, pero este ateísmo consistía en hacer de Dios el orden moral del mundo. Hegel tuvo problemas con la censura, y, aunque no podamos juzgar de su sinceridad como buen creyente luterano, parece que asumió cierta forma de protestantismo político. Y además, varios dogmas cristianos (y particularmente los de la Trinidad y la Encarnación)⁸³ juegan un papel central en su filosofía.

De modo que, antes de la muerte de Hegel, de los grandes filósofos sólo Hume y Spinoza son rescatados por Löwith para su historia de un ateísmo sincero. Como ya hemos señalado, sólo después de Hegel los filósofos se proclaman de forma masiva y

⁸³ SS 9, p. 124.

orgullosa ateos. De los dos grandes disolventes de la filosofía hegeliana de la mediación, Kierkegaard y Marx, el primero se decide violentamente por una creencia religiosa cristiana, necesitada de un salto de fe, mientras que el segundo afirma una forma de radicalismo político que, según Löwith, asume la forma de la creencia religiosa en el ámbito filosófico-histórico y político al pretender descubrir las leyes del desarrollo histórico. Después de ellos, Schopenhauer reivindica un ateísmo de la nada, budista y místico, mientras que Nietzsche pone en práctica un ateísmo completamente profético. Ni rastro, pues, de un ateísmo sosegado, no preso de la lógica de la fe. Por eso afirma Löwith que *la crítica de la religión de los filósofos modernos no suprime el carácter de creencia* ni se realiza en nombre del escepticismo.

Ya hemos visto que la fe puede triunfar bajo formas no religiosas de creencia. De hecho, este triunfo es doble cuando así sucede, porque la propia víctima cree que está suprimiendo la creencia, mientras que realmente la está ensalzando de una manera más radical que la fe ante la que se subleva. De ese modo, la fe triunfa doblemente bajo formas no religiosas de creencia, aunque existen dos vías: la primera, la propiamente filosófica, que se condensa en patéticas afirmaciones de ateísmo que conducen a un esquema filosófico-histórico muy pobre; la segunda, vinculada a la política, que se condensa en el triunfo de la ética de convicción, la huida ante las responsabilidades por las propias acciones y sobre la que Löwith desarrolló una teoría de la secularización. Analizaremos esta segunda vía a continuación; en el siguiente epígrafe analizaremos la primera.

Como señala Jean-Marc Ferry, "desde algunas posiciones filosóficas -por ejemplo, las de Karl Löwith, Eric Voegelin o Carl Schmitt- se defiende, sin embargo, que con la autonomización de las esferas de valor ha tenido lugar una *transferencia de sacralidad*, confiriendo una 'perennidad escondida' a la tradición cristiana, lo que hace que se denuncie como ilusoria la pretensión moderna de establecer la sociedad sobre fundamentos autónomos. Se trata de la tesis llamada 'genealógica'".⁸⁴ En efecto, estamos de acuerdo con Ferry cuando señala que esta teoría de la secularización no piensa a fondo los acontecimientos de la modernidad, y que está obsesionada por encontrar a

⁸⁴ Ferry, J.-M., "La religión in foro publico", en Romerales, E. & Zazo, E. (eds), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, p. 26.

toda costa un sustituto específico para la religión y sus presupuestos, a pesar de todas las evidencias. Para ahondar en esta valoración y crítica emplearemos la teoría de la secularización de Max Weber, más útil en nuestra opinión para comprender estos procesos, como veremos en el quinto capítulo. Por el momento, quedémonos con un Löwith tremendamente indignado cuando vio la película de Pasolini: "El evangelio según Mateo", donde los católicos y los marxistas, primos hermanos, iban todos a una por el mismo camino. Ya desde el exilio estadounidense, Löwith se percató de que la fuerza que movía los movimientos políticos modernos (socialismo, comunismo, fascismo, nacionalsocialismo, democracia de masas, nacionalismo, etc.) había que buscarla en un lugar distinto a las ideologías políticas. Y Löwith lo halló en la fe y en las esperanzas religiosas trasplantadas al ámbito político.⁸⁵ Este proceso ocurrió de manera visible por vez primera en la Revolución francesa.⁸⁶ Dado que toda revuelta política es concreta o local y responde a problemas concretos, y toda revuelta religiosa aspira a lo universal, la revolución francesa tiene para Löwith un carácter más religioso que político. Además, esta universalidad religiosa de la revuelta la asumen los movimientos políticos modernos que, en nombre de una crítica radical de las instituciones religiosas, realizan un descomunal acto de fe. Para Löwith, estos revolucionarios son creyentes *malgré eux*. Y, lo que es más dañino, pretenden cancelar la lógica propia de la esfera de la política. Por eso la teoría de la secularización de Löwith tiene unas consecuencias que van más allá de lo estrictamente filosófico. Él da cuenta de cómo la fe ha abandonado las instituciones religiosas y se ha refugiado en grandes movimientos políticos cuya característica esencial consiste en ser inmunes a la crítica propiamente política. No responden a razones de la esfera de la política porque precisamente viven de una fuerza que está más allá de las reglas de la política. Para Löwith, quien posee una verdad de salvación tiene dificultades para llegar a acuerdos. Los grandes revolucionarios modernos son para Löwith como los viejos profetas, aunque, a diferencia de aquellos, busquen la salvación aquí y ahora. Él se siente incómodo ante la fe tradicional, recluida en las iglesias, pero también ante la fe de los

⁸⁵ Cfr. Besançon, A., *Los orígenes intelectuales del leninismo*, Rialp, Madrid, 1980.

⁸⁶ Aquí estaría de acuerdo con el Tocqueville, A., *El antiguo régimen y la revolución*, Istmo, Madrid, 2004, pp. 63-66. Löwith solo cita el manido tópico de que "cuando los hombres han querido traer el cielo a la tierra, han hecho de ésta un infierno."

modernos movimientos políticos. Por eso se enfrenta a toda forma de religión de salvación, tanto en su forma original como en su forma secularizada.

1.2.2.4. Filosofía: la pérdida de mundo

La primera de las vías de triunfo de la fe en creencias no religiosas ocurre en el ámbito filosófico y, sobre todo, en la defensa extrema del ateísmo. Según Löwith, un ateísmo furioso, como el de Nietzsche (o como el de Onfray, añadiría yo)⁸⁷ obtiene su fuerza de la fe. No es un ateísmo sosegado; y por esa misma razón, Löwith traza una filosofía de la historia heredada directamente de la teología bíblica de la historia, en la que a una época de crisis le corresponde tomar una decisión para contribuir a la llegada de una

⁸⁷ Onfray, al igual que Nietzsche y otros ateos pasionales cuyo ateísmo posee la forma de la creencia, cae en una "mala" filosofía de la historia, que reproduce el modelo religioso paraíso/caída/redención: el presente siempre se encuentra entre la segunda y la tercera etapa (en la caída, pero a las puertas de la redención) y es preciso tomar una decisión trascendental. Para Onfray, existen tres períodos en la historia: la felicidad premonoteísta, el desolador monoteísmo y la felicidad que nos espera en el postmonoteísmo. Aunque pareciera que Löwith traza una filosofía de la historia similar (cosmoteología frente a antropología y moderna emancipación del ser humano), él no posee esa voluntad creadora de futuro, no postula una nueva etapa por venir, no enfatiza la necesidad de una decisión, etc. Él no comparte ese pathos destructor y violento de Onfray, que le hace copiar las formas de la teología de la historia que rechaza. Cito un pasaje extenso de Onfray, M., *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006, pp. 55-56: "Todavía vivimos en la etapa teológica o religiosa de la civilización. Hay algunos indicios de movimientos similares a los de la tectónica de placas: acercamientos, alejamientos, movimientos, superposiciones y resquebrajamientos. El *continente precristiano* existió como tal: desde la mitología de los presocráticos hasta el estoicismo imperial y desde Parménides hasta Epicteto, el sector pagano se perfila con claridad. Entre éste y el *continente cristiano* observamos zonas de turbulencia: desde los milenarismos proféticos del II de la era común hasta la decapitación de Luis XVI (enero de 1793), que marca el fin de la teocracia, la geografía aún parece coherente: desde los Padres de la Iglesia hasta el deísmo laico de las Luces, la lógica se hace evidente. El tercer tiempo hacia el que nos encaminamos -el *continente postcristiano*- funciona de la misma manera que lo que separa a los continentes paganos y cristianos. Extrañamente, el fin del precristiano y el comienzo del poscristiano se parecen: el mismo nihilismo, las mismas angustias, los mismos juegos dinámicos entre el conservadurismo, la tentación reaccionaria, la añoranza del pasado, la religión de la inmovilidad y del progresismo, el positivismo y la afición al futuro. La religión desempeña el papel filosófico de la nostalgia; la filosofía, el de la futurición. Las fuerzas en juego son claramente reconocibles: no se trata del judeocristianismo occidental, progresista, esclarecido, democrático contra el islam oriental, pasadista, oscurantista, sino de los monoteísmos de ayer contra el ateísmo de mañana."

nueva época feliz. Para eso es necesario prestar atención a la voz del profeta-filósofo. Veamos un pasaje de Nietzsche que recoge esta herencia teológico-histórica y esa voluntad de crear un futuro:

Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, de una crisis como jamás la hubo en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, yo soy dinamita⁸⁸

En nombre de un ateísmo escéptico, Löwith pretende desterrar este profetismo y cancelar la distinción entre saber y creer, desconocida para los antiguos y para los orientales, y que sin embargo permea toda la filosofía moderna. Porque los presupuestos cosmovisionales del monoteísmo dirigen gran parte de la filosofía moderna.

Para Löwith, el proceso de secularización es un proceso cristiano, que parte de él y que sigue afectado por él. El ateísmo postcristiano está marcado por el cristianismo de tal manera que hace que sea diferente al ateísmo precristiano, como ya hemos visto en los casos de Nietzsche y Onfray. Löwith valora positivamente el proceso de secularización, en el sentido de que éste se libera parcialmente de las cadenas teológicas cristianas. Entonces la fe, la autoridad religiosa, la literalidad y la mera creencia dejan de ser válidas. No obstante, el proceso de secularización tiene un reverso negativo, y eso es lo que Löwith señala de forma continua y lo que menos se ha comprendido. Esto es lo que no se entiende bien de su pensamiento: el proceso de secularización no transforma las preguntas a las que daba respuesta la fe, sino que sigue manteniendo las preguntas bíblicas e intenta responder filosófica y racionalmente a preguntas desmesuradas que sólo pueden colmarse con un salto de fe. Ahora bien, el filósofo no puede permitirse esa respuesta, ni tampoco esa pregunta -y ese es el núcleo de la propuesta de Löwith-. Es preciso desprenderse de esa pregunta, pues no es tarea de la filosofía ofrecer respuestas, soluciones o recetas. La tarea de la filosofía consiste en realizar preguntas; de hecho, la tarea de una verdadera filosofía consiste en realizar las preguntas *correctas*. Y los

⁸⁸ Nietzsche, *Ecce Homo...*, p. 135.

presupuestos bíblicos no conducen a preguntas correctas. La filosofía debe aspirar a preguntar mejor.... y fracasar. Pero preguntando mejor.

En la época moderna, la filosofía no hace la pregunta correcta, que es la pregunta por el mundo-naturaleza. Sigue obsesionada con la historia y con la filosofía de la historia, asumiendo con "naturalidad" la división entre una ciencia natural y una ciencia histórica que deben encontrar en sus dos "esferas" (naturaleza e historia) leyes que rijan su curso.⁸⁹ Löwith se lamenta por el olvido, compartido por la ciencia natural y la ciencia histórica, del mundo de la naturaleza:

Lo que afecta e interesa sobre todo y de manera directa a las personas corrientes de hoy en día no es, pues, el discreto surgir, crecer y morir de los fenómenos naturales de la tierra y menos aún las regulares revoluciones de los cuerpos celestes, sino las crisis, revoluciones, transiciones y ocasos históricos⁹⁰

En la época moderna se define al ser humano como un ser histórico, sin remitirse a la naturalidad que lo constituye. Sin embargo, el ser humano no será menos humano al principio que al final de su historia.⁹¹ Lo que permanece en la historia es su naturaleza, que es precisamente la que puede dar cuenta de los cambios. A pesar de ello, la filosofía moderna no piensa la naturaleza: la ciencia natural piensa la naturaleza en términos de leyes, con el objetivo de dominarla (Francis Bacon), y el historicismo se olvida de la naturaleza, haciendo de la historia la característica esencial del ser humano. Además, por si no fuera locura suficiente considerar los acontecimientos humanos como esenciales para el devenir del universo, la moderna filosofía hace coincidir la historia del mundo con la historia de la filosofía,⁹² de modo que ya no es sólo el hombre es el que ocupa un puesto privilegiado en el cosmos, sino que es el filósofo el rey de la creación. En comparación con la serenidad de los pensadores orientales que conoció en

⁸⁹ SS 9, p 16.

⁹⁰ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 239.

⁹¹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 241.

⁹² Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 259.

su exilio japonés y con la resignación de los pensadores antiguos, Löwith no podía sino sonreír ante semejante presuntuosidad y autoelevación narcisista.

Para Löwith, casi ninguno de los filósofos modernos tiene una concepción de "mundo" a la altura del reto antimonoteísta: para Descartes, la existencia del mundo viene después de la existencia de Dios y de la certeza de sí; para Kant, el mundo es una idea regulativa; para Fichte, el ámbito de acreditación moral; para Schelling, el mundo de la naturaleza remite a la naturaleza de Dios; para Hegel, el mundo natural, falto de espíritu, no sabe de sí, es materia enajenada; para los materialistas, el mundo (de la historia) comienza con la apropiación del mundo (de la naturaleza); para Husserl, el mundo no es que más un horizonte; y para Heidegger, el mundo es un proyecto.⁹³ Todos ellos aceptan la moderna física sin *physis* y conciben una naturaleza sin *logos*. En Nietzsche, la muerte de Dios abre el camino hacia el redescubrimiento del mundo de la naturaleza propio de los antiguos, aunque Nietzsche no lograra transitarlo. Solamente Spinoza, expulsado de la comunidad judía y, desde luego, sin voluntad de entrar en cualquiera de las comunidades cristianas, alejado pues de toda forma de monoteísmo, consiguió con su *Deus sive natura*, es decir, en el viejo lenguaje de la metafísica, romper con el pensamiento bíblico y con la particular vinculación entre Dios y el ser humano. Este Dios-naturaleza, o más bien esta *Naturaleza-dios*, niega la trascendencia o la exterioridad. Por eso Spinoza fue considerado durante el siglo XVIII como un infame ateo. El idealismo alemán trocará esa acusación de ateísmo por la de panteísmo, pero Löwith indica que fueron más bien los ilustrados franceses los que captaron con agudeza lo esencial de la filosofía de Spinoza: su ateísmo, su negación del pensamiento bíblico y su apuesta por un dios Naturaleza y por la naturalización del ser humano.

Del mismo modo, Spinoza ofrece una explicación del suicidio, aunque es Hume quien lo valora positivamente y Nietzsche quien reivindica su excelencia. El suicidio para Nietzsche, así como para los antiguos, es un ejercicio de libertad, que concede a los seres humanos una capacidad que ni tan siquiera los dioses tienen: eliminarse. Löwith reivindica esa sabiduría de los antiguos (y de algunos modernos), enfrentándose al tabú que supone en nuestras sociedades hablar públicamente e incluso defender el suicidio como acto que demuestra la libertad del ser humano. La mayoría de los filósofos

⁹³ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 178.

modernos se mueven entre la prohibición expresa (Kant)⁹⁴ y la desconsideración como tema propiamente filosófico (Heidegger).⁹⁵ Cuántos silencios cómplices... murmuraría Löwith.

1.3. La filosofía del mundo-naturaleza

1.3.1. Sobre el mundo

A mediados de los años cincuenta, Löwith desarrolló de forma sistemática una concepción del mundo y de la naturaleza meramente esbozada en escritos previos. Con ocasión del *Festschrift* dedicado a Plessner (1957), escribe un texto sobre la naturaleza del ser humano que abre la tercera y última de las etapas de Löwith. La principal premisa de su filosofía del mundo-naturaleza es que hay mundo sin ser humano, mientras que el ser humano es impensable sin el mundo. Por lo tanto, cualquier antropología depende de una cosmología previa para fundamentarse plenamente.

Varias precisiones terminológicas son aquí oportunas. Löwith utiliza casi indistintamente diferentes términos para desarrollar su filosofía del mundo-naturaleza o cosmología: mundo, naturaleza, universo, *kósmos*, etc. Cada uno enfatiza un aspecto que es necesario aclarar. En primer lugar, el término "mundo", que empleamos habitualmente para hablar de nuestro entorno en general o del mundo social, lo utiliza Löwith para resaltar el contraste entre el mundo humano, insignificante desde un punto de vista cósmico y el cosmos mismo, en el que necesariamente habita todo ser humano. En segundo lugar, el término "naturaleza" lo utiliza Löwith para resaltar el contraste con la absolutización moderna de la historia (que sólo modernamente se contrapone a la naturaleza), y para destacar aquello que eternamente permanece, tal como pensaban los antiguos. Por otro lado, el término "naturaleza" también aparece a veces ligado al término "vida", entroncando así con los intereses primarios del pensamiento de Nietzsche. No obstante, si pensamos más allá del planeta Tierra y superamos la imagen geocéntrica, el término "naturaleza" se queda demasiado corto. Por eso emplea (en tercer lugar) el término "universo", que remite a ese mundo natural desde la perspectiva

⁹⁴ SS 1, pp. 406-408.

⁹⁵ SS 1, pp. 421-424.

cósmica. En cuarto y último lugar, emplea el término "*kósmos*" cuando se refiere al carácter ordenado del universo. En resumidas cuentas: "mundo" cuando el énfasis lo pone en el único mundo existente y omniabarcante, en contraposición al ser humano y a Dios; "naturaleza" cuando el énfasis lo pone contra la desnaturalización del ser humano y del mundo; "universo" cuando el énfasis lo pone en el mundo desde el punto de vista cósmico; "*kósmos*" cuando el énfasis lo pone en lo ordenado y bello del universo, por un lado, y en la concepción antigua, por otro.

Löwith reordena la famosa tríada dios/mundo/ser humano. Ya vimos cómo su historia de la filosofía se explica como un tránsito desde la cosmoteología griega (los dioses y los seres humanos forman parte de un mundo que es divino), pasando por la antropoteología cristiana (lo verdaderamente real es un Dios único y extramundano que ha creado al ser humano y a su imagen y semejanza para que se enseñoree del mundo) hasta la moderna emancipación del ser humano (se suprime a Dios, el hombre se autodivinizaba y el mundo es un objeto a dominar). Löwith quiere volver a la cosmoteología antigua y por eso no suprime la pregunta por el ser humano y por la(s) divinida(es), sino que las reintegra en la pregunta por el mundo, el centro de su reflexión. El ser humano es un animal natural, que necesita del mundo para existir, y lo divino es un predicado del universo. La tarea de la filosofía consiste en preguntar por ese mundo realmente existente, divino, natural y que incluye una serie de animales entre los que se encuentra el ser humano. La filosofía se convierte en filosofía de la naturaleza o cosmología. "Sobre el mundo", título de varios escritos de insignes filósofos antiguos, es una expresión que condensa bien la filosofía de Löwith.

Pues para él existe un solo mundo. Puede haber diferentes imágenes e interpretaciones del mundo, pero sólo existe uno. De él dice Löwith que se podría decir lo que la teología cristiana medieval decía de Dios: que no puede pensarse nada mayor. "Su existencia no necesita ser probada en absoluto, pues se muestra continuamente, aunque nosotros sepamos tan poco de él como las aves migratorias, que se orientan por el sol en su vuelo."⁹⁶ ¿Qué ocurre con Dios? Lo divino es un predicado del mundo: no hay un más allá del mundo, un afuera. Los presupuestos bíblicos son suprimidos. ¿Y qué ocurre con el ser humano? El ser humano es un animal, y es también es un ser natural. Tiene la

⁹⁶ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, 178.

tendencia a ir-más-allá, a trascender, pero esa trascendencia no lo lleva por encima de su naturaleza, sino que precisamente lo lleva a investigar su naturaleza. Esta trascendencia, que no es la trascendencia sobre la que están de acuerdo las grandes religiones, es esa trascendencia igualmente natural que corresponde a su naturaleza.

1.3.2. El ser humano es humano porque es natural

La principal premisa de la filosofía de la naturaleza de Löwith es que existe mundo sin ser humano, mientras que el ser humano es impensable sin el mundo. Por lo tanto, cualquier antropología depende de una cosmología previa para fundamentarse plenamente. Y en esta afirmación Löwith conecta con la filosofía antigua, pues ningún filósofo griego o romano pensó que la investigación de la unidad y totalidad de los seres de la naturaleza habría que partir de la autoconciencia del hombre o de su ser más propio. Löwith quiere que la filosofía vuelva a pensar seriamente la Naturaleza y el carácter natural del hombre. Para eso es preciso fundamentar la filosofía en una cosmología de la que se deduzca una antropología y no al revés. Ese, sin embargo, es el camino de todo el pensamiento bíblico, que eleva al ser humano por encima del mundo, bien en conexión con una divinidad trascendente (pensamiento bíblico original), bien en una soledad existencialista que hace del individuo (o de la conciencia, de la existencia, de la finitud, etc.) el alfa y el omega de la filosofía (pensamiento bíblico secularizado moderno). Löwith dirige sus flechas contra aquellos que, sin referirse directamente a la doctrina cristiana, no buscan la esencia del ser humano en la naturaleza, sino que la buscan en otro sitio. Según Löwith, ese otro sitio retrotrae a la filosofía a un pensamiento que hace del ser humano un alienígena que nada tiene que ver con un entorno o mundo que le hace ser lo que es. El ser humano queda definido como un ser no natural, y que es humano por sus especiales características (es el único animal racional, el único que conoce el universo, el único que crea sus propias condiciones y puede modificar la historia, etc.). *Estas filosofías, que funcionan como si Dios no existiera, mantienen el privilegio, de origen bíblico, que hace del ser humano una excepción.* Habitualmente, este tipo de descripciones hacen del ser humano un animal que tiene que tomar una decisión con respecto a lo que puede llegar a ser (para bien o para mal), como si su esencia dependiera de su voluntad y no de su naturaleza. Y ahí interviene otra vez el pensamiento bíblico. La crítica de Löwith a Heidegger (así como a

Haeckel y Scheler⁹⁷, que hacen que la esencia del ser humano dependa de una decisión) se apoya en su continuidad con los absurdos presupuestos bíblicos: el ser humano es humano porque es creado, porque es cristiano, o porque es heideggeriano, haeckeliano o scheleriano. Para Löwith, todos estos pensadores anteponen la pregunta por el ser humano a la pregunta por el mundo: antropologizan la filosofía, en un movimiento que empieza con el pensamiento bíblico. La filosofía moderna es para Löwith demasiado antropocéntrica....

Según Löwith, el ser humano es un animal que forma parte del mundo, que ocupa un lugar en él siguiendo un orden, que dicho con los antiguos es "la jerarquía de los seres naturales" y que dicho con Darwin es "la evolución natural". En todo caso, el ser humano pierde sus privilegios bíblicos en el pensamiento de Löwith. *La filosofía no sólo debe cortar la cabeza al rey (suprimir a Dios), sino también el especial puesto del hombre en el cosmos* (según el famoso título de Scheler). Es preciso suprimir de raíz los presupuestos bíblicos, pues de lo contrario seguiremos sin hacer verdadera filosofía. Para Löwith, hoy sigue triunfando el pensamiento bíblico, que hace del ser humano un animal excepcional, esencialmente diferente al resto de seres vivos. La gran filosofía del siglo XX (desde Husserl a Heidegger y a Sartre, pasando por el marxismo en todas sus variantes, el historicismo, el pensamiento cristiano o la hermenéutica) no piensa la animalidad del ser humano, su carácter esencialmente natural, como si Darwin y la moderna biología no hubieran existido y sin prestar atención a lo más granado del pensamiento antiguo. En el marxismo, en el existencialismo o en la fenomenología alemana que conoció Löwith, se volvió a perder el mundo de la vida, de la animalidad, de la naturaleza y del ser humano de carne y hueso. Por eso Löwith reivindica la investigación filosófica de las actividades "naturales" que realiza todo ser humano vivo: respirar, dormir, alimentarse, etc. Y, sobre todo, nacer y morir. No sólo la muerte, como enfatiza el Heidegger de *Ser y tiempo*, sino también el nacimiento⁹⁸, así como el suicidio.

⁹⁷ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, pp. 181-183.

⁹⁸ Cfr. Sloterdijk, P., *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Pre-textos, Valencia, 2006.

El ser humano es un animal que nace y muere. Tan pronto como nace, ya es lo suficientemente viejo para morir. Y ambos procesos son absolutamente independientes de la voluntad del ser humano. Son acontecimientos que *ocurren sin más*. Al igual que otros procesos fisiológicos como respirar, alimentarse, dormir, orinar o excretar, que son procesos naturales que realiza todo ser humano viviente. Es cierto que, por ejemplo, uno puede dejar de alimentarse voluntariamente, pero esto precisamente demuestra que la alimentación es una condición indispensable para la vida humana, es decir, que es un proceso natural que no depende del ser humano, pues no existe un ser humano que no respire, se alimente, duerma, orine o excrete. Además, existe una serie de acontecimientos comunes a todos los seres humanos, vinculados habitualmente a las comunidades de pertenencia de los individuos, y que son precisamente aquellos acontecimientos que las religiones (y sobre todo las religiones pre-monoteístas) tienden a sacralizar: el nacimiento, la alimentación, el baño, la sexualidad, el juego, el sueño, la procreación, la guerra, la muerte, etc. Son acontecimientos que suelen estar sujetos a prescripciones y rituales.⁹⁹ También existen acontecimientos naturales venerados: salida y puesta del sol, la luna, el agua, la tierra, el fuego, el aire, los bosques, los manantiales, los océanos, etc. Acontecimientos todos ellos a los que las religiones pre-monoteístas tienden a otorgar una divinidad.

Nos creemos desligados de la naturaleza, pero somos extremadamente dependientes de procesos en los que habitualmente no paramos mientes: "la coordinación de nuestro movimiento corporal y de la orientación con el campo gravitatorio de la Tierra por medio de un órgano concreto localizado en el oído interno se produce de una manera tan inconsciente como la orientación de las aves migratorias por la posición cambiante del sol".¹⁰⁰ El mundo de la naturaleza es devastador con el ser humano, pues no lo necesita. Que el ser humano crea que es necesario para la naturaleza es realmente cómico. Además, la hiperespecialización de la época moderna ha hecho que, precisamente en la época del mayor desarrollo tecnológico, sepamos menos de nuestras condiciones de

⁹⁹ Las religiones sacralizan esos acontecimientos naturales que reúnen a los seres humanos: no sólo el nacimiento y la muerte, sino también el paso a la madurez, la sexualidad, los oficios, los ciclos astrológicos, etc.

¹⁰⁰ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 382.

vida que un troglodita. Cuanto más domina el ser humano la naturaleza y menos natural se considera a sí mismo, tanto más le domina ésta.

1.3.1. Una ética naturalista

El ser humano es un ser natural. Hay que pensar a fondo la naturalidad del ser humano. Para ello, Löwith recurre a los ejemplos que ofrece la historia para trazar *una nueva antropología que suprima no sólo a Dios sino a los presupuestos bíblicos y creacionistas que niegan la naturalidad del ser humano y se olvidan del mundo*. Por lo tanto, esta nueva —aunque en el fondo, antigua— concepción de la naturaleza viene asociada con una antropología naturalista de corte aristotélico, ejemplificada por algunos ideales culturales (el *megalópsychos* griego, el *Chun-Tzu* confuciano, el *gentleman* inglés, el *gentiluomo* renacentista y, en general, la tradición del hombre natural del humanismo, donde son incluidos Séneca, Cicerón, Montaigne y Herder, entre otros).¹⁰¹ Estos ideales culturales son ajenos a la tradición bíblica. De hecho, Löwith niega que pueda existir un *gentleman* cristiano, que es una contradicción en los términos, tal como vimos que era una *filosofía* cristiana.

El ser humano es un ser natural que está destinado a la humanidad. ¿Supone esta definición una posibilidad abierta que trascienda la naturalidad del ser humano? No. La humanidad del ser humano puede ser fomentada mediante una educación esmerada, haciendo de éste un ser refinado, que cumple con las posibilidades ofrecidas por su naturaleza. Las "Cartas para el fomento de la humanidad" (Herder) describen literariamente el modelo de tipo humano al que aspira Löwith. Un tipo humano cuya existencia presupone un esfuerzo incesante por convertirse en un ser humano civilizado y urbanita, simpático y cortés, moderado y liberal, franco pero reservado, frente a la posibilidad de permanecer en la rudeza y la tosquedad de lo común. Este elevado tipo humano aspira a una humanidad natural que se convierte en la *divinitas* del ser humano. Puesto que la naturaleza del ser humano no varía, no hay superación en sentido del superhombre de Nietzsche, de la libre asociación surgida tras la dictadura del proletariado de Marx, o del nuevo pensar de Heidegger. Para Löwith, remontándose a

¹⁰¹ Bruni, M., *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova, 2012, p. 91; Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 192.

una tradición *muy romana*, el ser humano aspira a la *humanitas*, que se encuentra en su naturaleza, aunque quienes no la alcanzan, aun siendo bárbaros e "inhumanos", siguen siendo humanos por naturaleza, pues la naturaleza del ser humano, como recuerda insistentemente Löwith, no varía.

Este *gentleman* aspira igualmente a una ética del vivir conforme a la naturaleza, que se condensa en el ámbito teórico, en la vida contemplativa; en el ámbito político, en la apoliticidad absoluta; y en el ámbito de la ética, en una ética del límite, de la justa medida y de la aceptación de lo inevitable. Löwith no desarrolla, ni mucho menos, una ética. Ésta y la antropología tienen un carácter secundario en relación con su objeto fundamental: la filosofía sobre el mundo. Sin embargo, como ya hemos visto, propone ciertos ejemplos éticos, que en última instancia reposan sobre una concepción antigua de la ética: el ser humano es un ser animal, natural, racional, social y mortal que alcanza plenamente su naturaleza cuando se dedica a la vida contemplativa. La educación humaniza al ser hombre, conduciéndole hasta este tipo de vida. Ésta exige, por otra parte, el desprendimiento de las inquietudes propias de la política cotidiana. No exige, como a veces se ha malinterpretado, el retiro solitario más allá de la ciudad: el monacato es un asunto intracrístico. La vida humana es una vida social, recluida en círculos que no tienen por qué intervenir directamente en el ámbito de la política. El ser humano cultivado vive en sociedad, pero vive oculto, en una forma de vida similar a la de las diferentes escuelas filosóficas de la Antigüedad. Löwith se identificó con los escépticos, aunque tampoco habría sido un mal estoico. En todo caso, lo que es importante subrayar es que Löwith propone un retorno a la naturaleza que tiene implicaciones éticas y políticas y que se sostiene en el reconocimiento del carácter insoslayable de la naturalidad, del sufrimiento, del dolor y del carácter finito y mortal en que consiste la vida del ser humano, en consonancia con el hombre "que padece, aspira y actúa" de Burckhardt.

Si bien la construcción histórica de Löwith puede acercarse peligrosamente a una historia del olvido de la naturaleza, similar en ese caso a la construcción histórica heideggeriana del olvido del ser¹⁰², es cierto, no obstante, que no puede reducirse a una

¹⁰² Plessner, H., "Geleitwort", en Braun, R. — Riedel, M., *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag.*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pp. 7-9.

mera variación de las tesis de Heidegger. Con un resultado, en cuanto a la construcción histórica (la historia de Occidente sería una historia del olvido de algo), nebulosamente similar, Löwith plantea problemas que nada tienen que ver con Heidegger y la tradición metafísica, sino que surgen de una preocupación nietzscheana por la vida, la finitud y el mundo terrenal, por el mundo, en suma, de la naturaleza. Löwith no piensa tanto en la historia de la metafísica cuanto en la historia de Occidente.

Creo que es poco razonable propugnar una vuelta de *una concepción de la naturaleza que no es posible recuperar*. Löwith quiere retirarse del mundo político de la *Weltgeschichte* sin ir a parar a una religión —mística— (original: cristianismo; o como sucedáneo: marxismo, nacionalsocialismo o sociedad de masas¹⁰³), prefiriendo sin embargo ese tipo de ascesis y sobriedad, tan weberianas, comprometidas con el rigor de la comprensión y más allá de cualquier tipo de religión en un "mundo que carece de profetas y está de espaldas a Dios"¹⁰⁴. A nuestro juicio, el problema es que esa huida no se combina, como en Weber, con una lucidez extraordinaria y mundana, sabedora de la imposibilidad de salir de la *Weltgeschichte*, sino con *otro mundo*, el mundo *irrecuperable* de la naturaleza, cuya imagen no es sino un autoengaño pseudomístico. Ese otro mundo se perdió para siempre tras la ciencia moderna. Ese *otro mundo* sirve como tipo-ideal, no como destino. El primer paso es aceptable; el segundo, no. ¿Qué queda, pues? Para el autor de estas líneas, lo que resta es el análisis, reiterado una y otra vez, de la *Weltgeschichte*. Para eso sus distinciones aplicables a la historia nos parecen de gran interés y, en especial, su distinción entre cosmoteología y antropoteología y sus consecuencias para la historia de la filosofía. Pasamos entonces a investigar esta (*Welt*)*geschichte* del propio Löwith en los tres próximos capítulos, a través del estudio de los temas centrales de su pensamiento.

¹⁰³ Éste es el argumento central del *Meaning in History*, según Barash, J. A., "The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization", *History and Theory* 37, 1, February 1998, pp. 69-82.

¹⁰⁴ Weber, M., "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2007, p. 227.

2. La caída del pensamiento en la política y en la historia

2.1. Löwith: años de aprendizaje filosófico

2.1.1. El fin del mundo burgués-cristiano-alemán

En este segundo capítulo abordamos la primera de las tres etapas del pensamiento de Löwith, que se extiende hasta 1946, cuando publica su primer texto crítico sobre la filosofía de la historia. Si tenemos en mente que Löwith nació en 1897, resulta que la primera etapa de su pensamiento dura hasta sus 49 años, mientras que la segunda y la tercera en conjunto apenas duran los 27 últimos años de su vida. Dado que la división remite a criterios temáticos y no cronológicos, tiene sentido que dediquemos un capítulo a cada una de las tres etapas. Ahora bien, dado que en este segundo capítulo abarcaremos la primera etapa y los textos de los años veinte, treinta y cuarenta, escritos en contextos diferentes y con intenciones muy diversas, hemos decidido dividir a su vez este capítulo en tres grandes apartados que coinciden con su época de discente (hasta 1928), su época de docente en Marburgo (1928-1934) y su época de exiliado, hasta que publica sus textos sobre filosofía de la historia (1928-1946).¹⁰⁵

Löwith es un filósofo atravesado por numerosísimas contradicciones: de origen judío, pero bien integrado en la burguesía; gran conocedor de la literatura y el arte burgueses¹⁰⁶, pero aburrido de la monótona existencia propia de esa clase; criado y educado en un contexto católico (Munich y Friburgo), pero con estudios universitarios superiores, y luego, docente en un entorno protestante (Marburgo);¹⁰⁷ crítico nietzscheano de la modernidad e introductor de Nietzsche en el canon de la historia de la filosofía; heideggeriano en su etapa temprana, y luego crítico furibundo de su Maestro; profundamente alemán, pero enamorado de la pagana transparencia del Sur; dominado por un *pathos* antiacadémico, pero reconocido como gran profesor; apolítico,

¹⁰⁵ Aunque el exilio no acaba hasta 1952 con su vuelta a Alemania como Catedrático de Filosofía en Heidelberg.

¹⁰⁶ Su padre era un reconocido pintor en Munich.

¹⁰⁷ Aunque siempre distante con respecto a todas las religiones.

pero aristocráticamente rebelde; por los avatares de la historia, soporta un exilio de dieciocho años, pero desprecia los acontecimientos históricos; impulsa una filosofía de la eterna naturaleza, pero apoyada en agudos análisis históricos... Veamos algunos rasgos casi biográficos de este joven Löwith, que permitan dar cuenta de ese su carácter contradictorio.

El jovencísimo Löwith siente que el mundo burgués-cristiano-alemán está condenado ya antes de que estalle la Gran Guerra. Un viejo mundo se derrumba y él, inspirado por intensas lecturas de Nietzsche, se lanza a la aventura con objeto de contribuir a la construcción del mundo por venir. Este impulso lo lleva a alistarse como voluntario, con apenas 18 años, en el ejército alemán,¹⁰⁸ a realizar su tesis doctoral sobre Nietzsche y a seguir a un filósofo (Heidegger) que, contra Husserl y los neokantianos, rompe con las formas de la academia y de la cortesía académica del mundo burgués. Löwith es uno de los notarios del fin de la época guillermina. Ahora bien, Löwith no es un intelectual en 1914. Es un estudiante de secundaria que, motivado por la monotonía de la vida burguesa y el excitante de las lecturas de Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche, se alista como voluntario en la guerra, interpretada como acontecimiento saludable y rejuvenecedor. Pero es la guerra la que produce su marco intelectual. Es la guerra la que lo lanza a la filosofía. Es la experiencia de la guerra y el desmoronamiento del mundo burgués del *II Reich* lo que después le lleva a Heidegger.

Acaba la Gran Guerra, Löwith es liberado de su cautiverio y comienza los estudios de filosofía en la universidad de su ciudad: Munich. Desencantado con la filosofía

¹⁰⁸ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 23: "Cuando a los dieciocho años, durante nuestra estancia estival en el lago Stanberg, me sorprendió la guerra, yo era un estudiante de la penúltima clase de la escuela superior de Munich. En octubre de 1914 me alisté voluntariamente en el ejército. Apenas tres meses después me había formado en infantería y poco antes de Navidad llegué con un batallón de reemplazo al frente francés, donde nos atrincheramos cerca de Péronne. El deseo de emanciparme de la estrechez de la vida burguesa de la escuela y del hogar, una discordia interior conmigo mismo tras la ruptura de mi primera amistad, el atractivo de la "vida peligrosa", por la cual Nietzsche nos había contagiado su entusiasmo, las ganas de lanzarse a la aventura para probarse a sí mismo y, no en última instancia, el desahogo del propio ser a través de una toma de conciencia, gracias a Schopenhauer, de participar en un proyecto colectivo; tales o parecidos motivos me empujaron a celebrar la guerra como una oportunidad de la vida y la muerte."

académica de Munich e "importunado" por la revuelta bávara de la *Räterepublik*, en 1919, decide marcharse a Friburgo. Su *ethos* antiacademicista le hace ajeno a la figura del momento (Husserl), pero le conduce a Heidegger. El "rey oculto" de Messkirch era en aquel momento un *outsider*, distante de las formas de la academia y enconado enemigo de la filosofía neokantiana. Ese *pathos* le permitió conectar bien con jóvenes filósofos, provenientes de estratos cultos burgueses, que experimentaron la sacudida de los últimos años del *II Reich* y la Gran Guerra, y que consideraron que la labor de la filosofía (¡en ese primer período democrático en Alemania!) consistía en la crítica radical de todo lo existente.¹⁰⁹ No obstante, Löwith tuvo que decidirse entre permanecer fiel al círculo de Stefan George o al incipiente grupo de jóvenes que, en vez de seguir a Husserl, seguían a Heidegger. Por un lado, arte y poesía; por el otro, filosofía y ciencias del espíritu. Löwith se decidió por Heidegger, pero el enemigo de ambos grupos era el mismo: los neokantianos.

En los años veinte, la filosofía académica estaba dominada por el neokantismo, sobre todo en el suroeste de Alemania. En Marburgo despuntaba una de sus dos grandes corrientes. Para Löwith, el neokantismo representaba esa filosofía acartonada, decadente, atada a una época pasada y carente de espíritu¹¹⁰ que debía ser superada. Löwith encontró en Heidegger al maestro gracias al cual comenzar esa lucha.¹¹¹ Ahora bien, él viene ya de Nietzsche, leído como un excitante y ajeno a toda esta tradición filosófica, y por ello mantendrá sus distancias ante Heidegger. Más adelante, cuando en algunas cuestiones la distancia se torne en crítica, ésta se realizará desde los específicos intereses, temas y conceptos nietzscheanos: naturaleza, tierra, ateísmo, suicidio,

¹⁰⁹ Como cuenta Löwith en el CV de 1959, en Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 170: "Todo lo que actualmente alimenta intelectualmente a mi generación se producía entonces, no "a pesar de ", sino precisamente porque todo estaba señalado por el signo de la desintegración, de cara a una renovación crítica."

¹¹⁰ Esta inquina contra los neokantianos se conserva en *Von Hegel zu Nietzsche*, donde los neokantianos triunfantes desde los años cincuenta no son ni nombrados.

¹¹¹ Löwith fue el primer discípulo que llegó a tener Heidegger. No hay que olvidar este dato, ni tampoco la permanente asistencia de Löwith a los seminarios de Heidegger en los que se gestó *Ser y tiempo*. Su crítica, estemos o no de acuerdo con ella, es una crítica documentada.

anticristianismo, etc.¹¹² Veamos varios ejemplos: en 1922, escribe Löwith a Heidegger: "como para usted Aristóteles, Nietzsche es para mí, de un modo distinto aunque igualmente "de principio", el punto de partida, la perspectiva básica." En 1927: "al respecto, pienso en algo diferente, porque Nietzsche es mi leche materna filosófica y mi patria filosófica es el Sur". Y en fecha tan tardía como 1962 comenta: "mientras el Heidegger de *Ser y Tiempo* no consideraba nunca a Nietzsche como un gran filósofo, yo ya había escrito en 1923 mi tesis sobre Nietzsche en contra del consejo de mi maestro, que en aquel tiempo me dijo: "¡No entiendo su interés por Nietzsche, que no ha hecho más que escupir aforismos!"¹¹³ Nietzsche es para Löwith su escudo protector ante Heidegger,¹¹⁴ su amuleto desde el que marcar distancias.

Por otra parte, ya desde su experiencia en el cautiverio, Löwith se dejó seducir por la sencillez, naturalidad pagana y escepticismo: rasgos propios de un Sur soñado. Italia se le convirtió en un ideal desde donde observar el desarrollo de los acontecimientos alemanes. Como cuenta Gadamer: "estaba especialmente determinado por su inmersión juvenil en el carácter latino que él, después de haber escapado milagrosamente a la muerte, reconociera en los soldados italianos que le custodiaban, y en los que percibió una actitud ante la vida que se ajustaba hondamente a la suya: abandonarse al momento, encontrar natural lo natural, aceptar lo inevitable."¹¹⁵ En comparación con su Munich natal o su imagen de Italia, Marburgo le parecía al contrario un espacio asfixiante, demasiado controlado por los temas de la teología protestante. No es de extrañar que sea en Marburgo donde denuncie el persistente carácter teológico de la filosofía.¹¹⁶ Löwith,

¹¹² Aunque también gracias a Overbeck y Burckhardt.

¹¹³ Donaggio, *op cit.*, p. 39

¹¹⁴ Es probable que la correspondencia entre ambos permita perfilar aún más esta cuestión. Este escrito quería beneficiarse de la publicación de la correspondencia entre Heidegger y Löwith, anunciada para 2013 y todavía (diciembre de 2016) pospuesta *sine die*.

¹¹⁵ Gadamer, *op. cit.*, p. 272.

¹¹⁶ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 86: "Todo estaba enmohecido, envarado y casi totalmente reglamentado por los teólogos".

muniqué, hijo de un artista, urbanita y culto, se encontraba más cercano a las ciudades cosmopolitas de Heidelberg y Basilea que a la más provinciana Marburgo.¹¹⁷

2.1.2. Fiala, su alter ego¹¹⁸

Fiala. Geschichte einer Versuchung es un escrito breve, en forma de autobiografía, redactado en 1926. No fue publicado en vida y de momento sólo ha sido publicado parcialmente.¹¹⁹ La parte publicada se divide en cuatro capítulos en los que narra su infancia en Munich, su enrolamiento voluntario en el ejército del *II Reich*, su presidio en Génova, sus años de estudio en Munich y Friburgo, su desempeño como tutor privado en Mecklenburg y su primera estancia italiana. El texto publicado se divide en cuatro capítulos: en el primero, titulado "Voraussetzungen", describe la tensa relación con sus padres; en el segundo titulado "Erste Versuchungen", da cuenta de sus experiencias de guerra y de la sabiduría obtenida de ellas, así como de sus contactos con el círculo de Stefan George; en el tercero, titulado, "Zwei Entdecker der Wahrheit", donde los dos "descubridores" son los profesores *Endlich* (Husserl) y *Ansorge* (Heidegger), ofrece un cáustico retrato de estos profesores durante sus años de estudio en Friburgo; y en el cuarto, titulado "Der Pfahl im Fleisch", cita profusamente varias cartas que se escribió

¹¹⁷ Sobre el "espíritu de Marburgo", cfr. Gil Villegas, F., *Los profetas y el mesías Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeotgeist de la modernidad 1900-1929*, FCE, México, 1996, p 244, así como Willey, T., *Back to Kant: The revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*, Wayne State University Press, Detroit, 1978, p. 76. En Marburgo comienza a asentarse y llega a publicar un par de reseñas, sus primeras publicaciones.

¹¹⁸ En este y en el siguiente apartado analizaremos los textos publicados y no publicados por Löwith hasta su escrito de habilitación. Dado que en aquella época no se sentía la presión de la agencias de evaluación, las dos primeras publicaciones de Löwith consisten en dos reseñas sin mayor trascendencia publicadas en 1926 ("Besprechung des Buches *Rasse und Seele* von Ludwig Ferdinand Clauss") y 1927 ("Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages"). ¡Cuando sale su primera publicación tiene 29 años! La siguiente publicación es ya el escrito de habilitación. Antes había redactado, sin publicar, su oscurísima tesis de doctorado sobre Nietzsche y había redactado, también sin publicar, el escrito autobiográfico *Fiala. Geschichte einer Versuchung*, donde la tentación (*Versuchung*) es la tentación del suicidio. En este apartado analizaremos este texto y el escrito de habilitación.

¹¹⁹ Löwith, K., "Fiala, die Geschichte einer Versuchung", *Internationale Zeitschrift Für Philosophie* 1, 1997, p. 144.

con un amor de juventud. Teniendo en cuenta los tres principios de naturaleza filosófica (es más difícil vivir que morir; en el Sur se vive con más ligereza; es preciso perseguir una vida sin presupuestos) que obtuvo de su cautiverio genovés. Ahora, con objeto de iluminar la atmósfera de los años veinte en la que se formó Löwith, comentaremos a continuación la mordaz descripción que él hace de Husserl y Heidegger.

Löwith era un apasionado lector de la literatura decadente y crítica de la burguesía alemana de principios de siglo XX, que había realizado la experiencia de la guerra. De temperamento exaltado, con ganas de emanciparse espiritualmente de la vida familiar y en búsqueda de una verdad poderosa, profunda y profética (de esta época data la decisión que tomó ante la disyuntiva entre Stefan George o Heidegger), Löwith se marcha a estudiar a Friburgo cuando, una vez reincorporado a la vida civil y con la intención de iniciar sus estudios de filosofía en la Universidad de Munich, estallaron en Baviera las revueltas que dieron lugar a la efímera República de los Consejos. Entonces Löwith decidió marcharse a Friburgo en busca de un ambiente más propicio para la reflexión filosófica. Ahora bien, si, como demuestra este hecho, Löwith se encontraba alejado de toda tendencia política revolucionaria, también sentía desprecio por los viejos profesores universitarios carentes de vitalidad, que reducían el estudio filosófico a cuestiones meramente "lógicas" y marchitas. El prototipo de este profesor era Husserl. Löwith, con el ánimo destructor de Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche, tras haber superado el impactante episodio bélico y con las únicas pertenencias que le proporcionaban las lecturas y las amistades, se queda horrorizado ante el viejo profesor Husserl, obnubilado por la búsqueda del método, por las verdades puras, por la conciencia pura y la temporalidad, etc. La crítica es tan virulenta que llega a comparar a Husserl con un loco al que conoció en una visita a un psiquiátrico, y que estaba convencido de haber inventado una máquina capaz de alargar indefinidamente la vida; la diferencia entre ambos estribaba para Löwith en que Husserl era libre y podía contaminar con sus ideas las cabezas de los jóvenes, mientras que el loco estaba encerrado. Löwith cuenta igualmente una anécdota de la época, según la cual, cuando Husserl fue a visitar a un compañero profesor en otra ciudad, lo atendió la esposa de este profesor y, por la forma en la que su marido le había hablado de Husserl, pensaba que no era más que un libro. Las críticas a Husserl por su vetusto y *demodé* estilo

filosófico son realmente duras,¹²⁰ y contrastan con sus palabras de agradecimiento y su homenaje en textos posteriores a la llegada del nacionalsocialismo al poder, escritos en el exilio o tras su vuelta a Alemania.¹²¹

El joven Löwith no tenía oídos para la vieja filosofía sin piel ni sangre, dominante en las universidades alemanas durante el *II Reich*. La experiencia "Husserl" fue un choque (mayormente generacional) que se mitigó con su acercamiento al joven ayudante Heidegger. Fue en estos años cuando Löwith tuvo que tomar la decisión de unirse al grupo de Stefan George o a Heidegger; tomó partido por este último, pero ya en este texto de 1926, aparte de la agudísima descripción de su Maestro, muestra una crítica radical que lo acompañará durante casi cincuenta años: la ausencia de reflexión sobre el suicidio en un pensador cuyo "sistema" encuentra su culmen en el problema de la muerte.¹²² Para este joven Löwith la angustia, es sobre todo la angustia ante la vida, no la angustia ante la muerte (lo cual indica -dicho sea de paso- un fuerte malentendido respecto a lo que signifiquen "muerte" y "angustia" en Heidegger). Si es cierto que resulta más difícil vivir que morir, entonces no es necesario convertir la muerte en un acontecimiento fundador del análisis filosófico. Y, en caso de que así fuera, entonces es preciso convertir el suicidio, la posibilidad real e inmediata de procurarse la muerte, en objeto primario de reflexión filosófica. Según Löwith, el pensamiento de Heidegger no deja lugar para el suicidio y la angustia ante la vida, que para él son más fundamentales que la angustia ante la muerte, un sentimiento infectado de cristianismo.¹²³ ¡Ya en 1926 Löwith acusa a Heidegger de estar demasiado infectado por el cristianismo!

¹²⁰ Löwith, K., "Fiala, die Geschichte einer Versuchung", *Internationale Zeitschrift Für Philosophie* 1, 1997, pp. 146-147.

¹²¹ Sobre todo 1939 y 1957. El cambio en la valoración es tremendo: de filósofo loco ajeno a la vida a filósofo sabio e imperturbable. Este cambio en la valoración también ocurre con Weber. En los años veinte desecha su figura como mero pensador burgués, pero después de 1933 lo citará con aprobación, sobre todo en escritos de 1939, 1951 y 1964.

¹²² Löwith, K., "Fiala, die Geschichte einer Versuchung", *Internationale Zeitschrift Für Philosophie* 1, 1997, p. 150: "Der Höhepunkt seines philosophischen Systems war das Problem des Todes"

¹²³ Löwith, K., "Fiala, die Geschichte einer Versuchung", *Internationale Zeitschrift Für Philosophie* 1, 1997, p. 150: "Fiala war dagegen überzeugt, dass die Angst vor dem Leben eine viel fundamentalere Tatsache ist als die christlich infizierte Angst vor dem Tode."

Por otro lado, la descripción que realiza de Heidegger es igualmente sagaz, destacando la tensión en la que estructuralmente se movía: jesuita, rural, escolástico, sistemático y teológico por educación, protestante, urbanita, ateo, pragmático existencialista y científico por ambiente.¹²⁴ No por casualidad Löwith reciclará parte de este texto para su descripción de Heidegger en el *Harvard Paper*.

2.1.3. ¿Qué es un individuo?

El escrito de habilitación (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*)¹²⁵ es un texto único entre los escritos de Löwith. En él el filósofo muniqués acomete una crítica de los conceptos filosóficos tradicionales de "individuo", "sujeto" y "yo", y para ello emplea el método fenomenológico con la intención de mostrar la originariedad del "tú". Como

¹²⁴ Löwith, K., "Fiala, die Geschichte einer Versuchung", *Internationale Zeitschrift Für Philosophie* 1, 1997, p. 150: "Das Irreführende seiner Persönlichkeit hatte seinen Grund in der Zweispältigkeit seines nur nach aussen hin eindeutigen Lebens und Denkens. Seiner Herkunft nach ein einfacher Bauernsohn wurde der Denker durch seinen Beruf zum patetischen Vertreter eines "wissenschaftlichen Bewusstseins"; raffiniert im Denken blieb er primitiv im Leben; streng in der Welt des Geistes, war er doch lässig in der Welt der Sinne; verschwiegen gegen andere und dabei neugierig wie wenige; radical im Letzten und zu Kompromissen geneigt in allem Vorletzten; kritisch in seinem Fach, blieb er kritiklos ausserhalb des Fachs; Jesuit durch Erziehung, wurde er zum Protestanten aus Empörung; scholastischer Dogmatiker durch Schulung und existenzieller Pragmatist aus Erfahrung; Theologe durch Tradition und Atheist als Wissenschaftler; Renegat seiner Tradition im Gewande ihres konservativen Historikers; existenzial wie Kierkegaard mit dem philosophischen Systemwillen eines Hegel; so dialektisch in der Methode wie primitiv in seiner Philosophie; thesenartig behauptend aus dem Geiste der Verneinung -sich selbst behauptend, ohne an sich zu glauben- so zwiespältig wirkte der Mann auf seine Schüler, die von der Philosophie nicht nur ein "scharfes Denken" sondern auch das wahre Leben lernen wollten."

¹²⁵ Aunque el subtítulo *Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* parezca revelar los intereses antropológicos de Löwith, el subtítulo original mostraba otras intenciones: *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme*. El subtítulo original, idea de Löwith, enfatizaba la vinculación del escrito con la senda fenomenológica abierta por Husserl (quien, como ya hemos visto, era por otra parte agriamente criticado en escritos privados y comentarios de viva voz). Löwith aceptó la sugerencia realizada por Heidegger de cambiar el subtítulo, suprimiendo la mención a la "fenomenología", innecesaria para todo buen entendedor, e incluyendo la mención a la "antropología", disciplina de moda en la época y en la que Löwith podía hacer carrera en Marburgo, como así ocurrió *de facto*, siendo Löwith el primer discípulo de Heidegger que entró en la universidad. Véase el comentario de Klaus Stichweh, el editor del primer volumen de los SS 1, pp. 469-475

señala en la introducción, no se ocupa de la historia,¹²⁶ sino que ensaya un análisis fenomenológico que, por otra parte, nunca más volverá a emplear. Podría haber recurrido a los numerosos escritos de Nietzsche donde discute la supuesta primacía del yo, pero en este escrito se vale de un análisis fenomenológico en el que comparecen autores tan diversos como Feuerbach, Nietzsche, Dilthey, Hegel, Pirandello, Scheler, Ebner, Gogarten, Kant, Kierkegaard o Stirner. Curiosamente, Heidegger no es citado en ninguna parte, pero está claro que la parte central del libro (el segundo de los cuatro capítulos) constituye una impugnación del *Mitsein* heideggeriano, que para Löwith no es capaz de describir el carácter constitutivo del "tú".

Tanto en su forma como en sus intenciones, se trata de un escrito que apenas tiene continuidad en escritos posteriores. Temáticamente, la idea de "mundo" tendrá un largo recorrido en su pensamiento, pero este particular escrito, donde se mezclan autores tan diversos con tanta libertad (indicada por el propio Heidegger en su informe)¹²⁷, resulta un hito extraño en su carrera. Ahora bien, con él realiza Löwith una crítica de la moderna primacía del "yo pienso", "yo soy" o del "yo" en general, y esa crítica le acompañará hasta sus últimos textos, donde reivindica una forma filosófica que arrincone la moderna preocupación por el "yo" y acepte -con resignación, pero con valentía- tanto la insignificancia del propio "yo" y de la propia vida como el desacierto de comenzar a filosofar por el "yo".

En conformidad con el *pathos* epocal y la centralidad de la facticidad de la vida humana, Löwith pretende rebajar las pretensiones de la filosofía de la (auto)conciencia destacando el carácter derivado no sólo de la conciencia, sino también del yo y del individuo.¹²⁸ Así, Löwith retoma la noción latina de "persona" como máscara: cada individuo o persona es un actor que desempeña diferentes papeles en relación para con

¹²⁶ SS 1, 19.

¹²⁷ SS 1, p. 472: "Die Arbeit zeigt in ihrer ganzen Anlage und Durchführung eine wissenschaftliche Selbständigkeit, die über den Durchschnitt der Habilitationenschriften im Fach der Philosophie wesentlich hinausgeht. Selbst das Verhältnis zur phänomenologischen Forschung ist nirgends schülerhaft und äusserlich; zuweilen sogar eher übertrieben selbständig, so dass die Kritik an Schelers und meinen eigenen Untersuchungen nicht überall zum Positiven vordringt."

¹²⁸ Gadamer, *op. cit.*, p. 235.

el resto de individuos o personas, o que está determinado por esas funciones.¹²⁹ Desde este punto de vista, el individuo existe hacia sí mismo sólo a través de su relación con los otros, es decir, como "tú" de un "yo", como una pléyade de roles adquiridos en una realidad significativamente humana y relacional, donde cada individuo no es sino el haz de relaciones y roles que lo constituyen como tal.

Contra la moderna hegemonía del "yo pienso", del "yo soy" o del "yo" en general, Löwith defiende que el "yo" son sus relaciones, que el individuo son sus roles y que el individuo está relacionalmente determinado en un mundo que es originariamente un mundo de otros. Así, Löwith defiende que para el ser humano el mundo (*Welt*) es primariamente mundo compartido (*Mitwelt*).¹³⁰ Nuestro mundo es el mundo de los otros y sólo desde ahí, siendo un "tú", podemos llegar a decir "yo". No el infierno, sino nuestro mundo son los otros, y es ahí donde conseguimos nuestra identidad. Correspondientemente, los objetos no tienen primariamente un significado por sí mismos. El mundo objetual sólo tiene significado si está insertado en la red de significado del mundo compartido de los seres humanos. Uno no se encuentra primeramente ante un mundo de objetos, sino ante un mundo compuesto de relaciones humanas donde están incluidos los objetos.¹³¹ De ese modo, la filosofía idealista consistiría según Löwith en la inversión de este elemental punto de vista al conceder primacía a la relación con el objeto por encima de la relación con el otro. Por eso, dado que la primaria relación con el otro conforma al yo, pero el idealismo desplaza la primacía de la relación desde el otro al objeto, entonces no es azaroso para Löwith que aquél contribuya a formar yoes patológicos. Quien no reconoce que el mundo humano es primero un mundo de otros y no un mundo de objetos, yerra fatalmente en la concepción de lo que es el ser humano. No hay que realizar malabarismos hermenéuticos para asumir con normalidad que este escrito de Löwith haya sido

¹²⁹ SS 1, p. 11.

¹³⁰ SS 1, p. 12.

¹³¹ Heidegger, en su informe como director, alude a este tema central del escrito de Habilitación (SS 1, p. 471): "Das Ich-Du-Ver[hältnis] lässt sich daher auch nicht als eine personifizierte Subjekt-Objekt-Beziehung fassen. Es gilt somit, mit Rücksicht auf eine eindeutige Interpretation des Verhältnisses des Einen zum Anderen die traditionelle Vorherrschaft der Dingbegriffe zu brechen."

especialmente trabajado por filósofos procedentes de países no europeos,¹³² porque destaca un hecho cotidiano que en el pensamiento filosófico europeo se ha perdido de vista: "yo" soy "los-otros-en-su-relación-conmigo" y, dado que el "yo" está relacionalmente determinado, el mundo (Welt) es un mundo originariamente compartido (*Mitwelt*).

Tras su escrito de habilitación, Löwith consigue en 1928 un puesto en la Universidad de Marburgo. Junto con Krüger y Gadamer, los tres forman un equipo heideggeriano dispuesto a extirpar la semilla del dragón neokantiano. La joven generación antiacadémica entra en las instituciones burguesas y quiere marcar distancias con los viejos profesores al amparo de la estrella de Heidegger, que destaca por un estilo particular y novedoso tanto en las clases como en las conferencias.¹³³ En estos años, la historia de Löwith es una historia de éxitos:¹³⁴ imparte docencia con cierta notoriedad, le solicitan para dar charlas y conferencias, consigue publicar en prestigiosas revistas y editoriales, comienza a ser reconocido, etc. Sin embargo, su situación se vuelve complicada en 1933, tensa en 1933-1935 y finalmente acaba siendo expulsado de la universidad tras los decretos de Núremberg. Pero en esos felices años de Marburgo se ocupa de tres grandes temas hasta que sobreviene la dureza de una realidad (la política) a la que Löwith no había prestado atención alguna: la interrelación entre filosofía, política e historia; la excesiva vinculación entre filosofía y teología; y la antropología.

2.2. Löwith: una historia de éxito

2.2.1. Filosofía, política e historia: Hegel como último filósofo

2.2.1.1. Filosofía como activismo teórico

¹³² Choi, Almeida, Koltan, aunque también europeos como Wojcieszuk, Tidona, Heinze o Fazio.

¹³³ Löwith, K., "Fiala, die Geschichte einer Versuchung", *Internationale Zeitschrift Für Philosophie* 1, 1997, p. 149. Heidegger, nuevo estilo que sus discípulos asumen.

¹³⁴ Koselleck, "Introducción", en Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid, 1992.

Cuando Löwith nació en Munich, capital del Reino de Baviera, en 1897, su rey era Leopoldo de Baviera. En esa época, Baviera formaba parte del II Reich, siendo emperador Guillermo II y canciller el príncipe de Hohenlohe-Schillingsfürst. El II Reich¹³⁵ fue una entidad política existente entre 1871 a 1914 que respondió a la cuestión alemana mediante una *kleine Lösung*: una Alemania hegemonícamente prusiana que excluyó a la monarquía austríaca de los Habsburgo. Cuando Löwith murió en Heidelberg, ciudad perteneciente al *Land* Baden-Wurtemberg, en 1973, el presidente del *Land* era Hans Filbinger, de la CDU. En esa época, Baden-Wurtemberg formaba parte de la República Federal Alemana, siendo su canciller Willy Brandt, del SPD. La República Federal Alemana era una de las dos grandes entidades políticas en que quedó dividida la Alemania derrotada después de la Segunda Guerra Mundial. Löwith fue testigo y protagonista de enormes sacudidas políticas desde al menos los diecisiete años de edad, desde 1914. Vivió el II Reich alemán y su caída, la Gran Guerra, la Revolución Rusa, las revueltas espartaquistas, el Putsch de Munich, el crack del 29, la primera experiencia democrática alemana (la efímera República de Weimar), el ascenso del nacionalsocialismo y su dictadura, la Segunda Guerra Mundial, la bomba nuclear, la partición de Alemania, la Guerra Fría, la descolonización, el mayo del sesenta y ocho, la guerra espacial, la llegada del hombre a la luna, la Guerra de Vietnam, la creación de la UE, etc. El entrelazamiento fatídico entre política-historia y filosofía-pensamiento fue una constante en su vida, pero también fue una constante en su prolífica obra, condensada en el tema -casi una obsesión- de *la caída del pensamiento filosófico posterior a Hegel en la mediocridad de la historia y la política*. Se trata de un tema que domina indiscutidamente la primera de las tres etapas de su obra. La caída del pensamiento en la historia y la política es un tópico que analizó ya desde una de sus lecciones inaugurales en la Universidad de Marburgo en 1928 y que condensó magistralmente en *De Hegel a Nietzsche*, de 1941. Aunque después de ese libro ya no trató sistemáticamente esta cuestión omnipresente en su primera época, su texto-

¹³⁵ Al quedar incompleto mediante la exclusión de Austria y la inclusión de otras nacionalidades como la polaca, II Reich no aceptó el principio nacional. Además, padeció una débil integración de la sociedad civil, pues del ámbito político estuvieron excluidos muchos liberales y durante el tiempo de la *Kulturkampf* los católicos en general y en varios períodos los socialistas al completo. De modo que podría definirse al segundo *Reich* como una federación de 22 Estados soberanos y 3 ciudades-estado donde la voluntad política no recayó en la nación, sino en órganos no representativos, donde la unificación nacional fue muy precaria y que poseyó un carácter netamente antiparlamentario.

testamento sobre Paul Valéry, de 1971, podría leerse como una tardía denuncia de la caída del pensamiento en la política-historia.¹³⁶

Ahora bien, ¿qué dice este tópico?¹³⁷ Ni más ni menos que con Hegel acaba la gran tradición de la filosofía pura, teórica. El autor de los *Principios Fundamentales de la Filosofía del Derecho* sería el último representante de esta tradición. ¿Cuál es la vinculación de esta tradición con la historia y política? Si bien nunca dejó de lado asuntos filosóficos relativos a la historia y a la política, esta tradición no los convirtió en su objeto exclusivo ni en el lugar desde el que se ponderara toda la actividad filosófica. La filosofía siempre tiene un respecto histórico y político, pero éste no agota la actividad filosófica. De Platón/Aristóteles a Hegel existe un acuerdo básico en torno al papel del pensamiento en su relación con la historia y la política. Después de la muerte de Hegel esta situación cambia. La historia y la política dominan las reflexiones filosóficas, fagocitándolas. Tras la fractura revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX (subtítulo del *De Hegel a Nietzsche*) la supremacía de la historia y la política en el pensamiento filosófico caracteriza toda la filosofía posthegeliana. Así, la filosofía pierde la brújula del pensamiento y *motu proprio* se entrega a los poderes temporales, deséelo o no. El ejemplo más clarividente de este proceso para Löwith es lo ocurrido con Heidegger en 1933, quien a pesar de mostrarse tan alejado del lenguaje habitual de la política en todas sus obras, sucumbió a este mismo proceso. Löwith, en una carta de 1933 escrita a Gadamer, dice así: "Hegel fue el último "pensador existencial": todos los otros, hasta Heidegger, ya no creen en el pensamiento, sino sólo en elementos de la

¹³⁶ Más adelante explicaremos por qué este tema abandonó el pensamiento de Löwith después de la publicación del *De Hegel a Nietzsche*.

¹³⁷ Desarrollado en múltiples textos de los años veinte y treinta que Löwith, algunos de los cuales fueron incluidos en su *De Hegel a Nietzsche*. Los textos son los siguientes: "L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" (1928), en SS 5, pp. 1-26; "Hegel und Hegelianismus" (1931), en SS 5, pp. 27-45; "Theorie und Praxis als philosophisches Problem" (1931), en SS 5 pp. 46-61; "Max Weber und Karl Marx" (1932), en SS 5, pp. 324-407; "Kierkegaard und Nietzsche" (1933), en SS 6, pp. 75-100; "Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert" (1933), en SS 3, 96-162; "Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus" (1933), en SS 6, pp. 53-74; "L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard" (1934/1935), en SS 4, pp. 491-526; "La conciliation hégélienne" (1935/1936), en SS 4, pp. 527-538.

existencia que, en último término, no son filosóficos porque no tienen en cuenta la diferencia entre pensar y actuar. De ello se deriva su ambiguo y primitivo zambullirse en los eventos históricos, en las pasiones y en la política"¹³⁸.

Löwith añora esa época negadora de la trascendencia, familiar y tranquila, que conforma tanto el mundo del medio (natural) de Goethe como el mundo de la mediación (espiritual) de Hegel. Esa época, derribada por las violentas pasiones de los extremismos político-históricos y religiosos posteriores, todavía era capaz de vivir sin apelaciones a lo inmediato, sino más bien al medio (Goethe) y a las mediaciones (Hegel). Esta sabiduría les permitía estar por encima de las nimiedades efímeras del día a día tanto de la historia como de la política: en los últimos años de Napoleón Goethe se dedica a sus investigaciones sobre la naturaleza y Hegel redacta la *Ciencia de la lógica*. Esa época aún consideraba que la verdad filosófica estaba en el mundo de la naturaleza (Goethe) o en la lógica (Hegel), sin prestar demasiada atención a los azarosos asuntos pasajeros de la historia o la política y, desde luego sin llegar a considerarlos la clave de toda la filosofía. Este proceso de historificación y politización de la filosofía solamente ocurre tras la muerte de Hegel (y de Goethe), en una época en la que los filósofos convirtieron la religión, la historia y la política en el centro de atención del quehacer filosófico. Por otra parte, no es casualidad que fueran precisamente disputas no filosóficas, sino divisiones políticas y religiosas, las que escindieran la escuela hegeliana en una izquierda crítica de la religión cristiana y políticamente revolucionaria y en una derecha defensora del orden político y religioso. Con la escisión de la escuela hegeliana vence una concepción de la filosofía que pone fin a la tradición filosófica, de Platón/Aristóteles a Hegel. Comienza el activismo teórico.

Löwith se presenta a sí mismo como testigo del diabólico pacto de la filosofía con las potencias de la historia y la política. Un pacto, no en el nivel de los hechos, como evidentemente siempre ha ocurrido, porque la filosofía siempre tiene una vertiente política e histórica, sino en el nivel del pensamiento. El resultado fue que la unión, conciliación, mediación, equilibrio, etc., entre filosofía e historia y política se derrumbó. La labor tradicional de la filosofía dejó de tener sentido. Consecuentemente, la filosofía entró en crisis. Dominada por los intereses y temas político-históricos, la gran tradición

¹³⁸ Citado por Donaggio, E., *op. cit.*, p. 131.

filosófica quedó a los pies de los caballos político-históricos, a los pies de las indómitas potencias mundanas. Al comprenderse a sí misma desde el punto de vista de la historia, la filosofía perdió su lugar. Ahora bien, aunque fuera una corriente epocal, los grandes enterradores de la filosofía tienen para Löwith nombre y apellidos: Karl Marx y Søren Kierkegaard.

2.2.1.2. Los disolventes: Marx y Kierkegaard

A nivel historiográfico y filosófico, Marx y Kierkegaard son hermanos —eso sí, desconocidos entre sí—, que disuelven la filosofía hegeliana (y la filosofía en general), al demandar contradictoriamente una realización mundana de la filosofía. En un clima, el de los años treinta y cuarenta del siglo XIX, de ingenua y excesiva confianza sobre el ilimitado poder de la filosofía para cambiar el orden existente, pronto se alcanzó un poderoso sentimiento inverso de desconfianza: «la consecuencia que del fracaso de la “aplicación” de la filosofía a los problemas del mundo [...] extrajeron tanto los admiradores como los detractores del *Verewigten* [Hegel] [...] es que el Maestro estaba muerto y bien muerto; y con él, la filosofía toda».¹³⁹ En ese denodado empeño estaban todos de acuerdo en el común rechazo de la filosofía hegeliana. Aunque, precisamente esa unidad en el rechazo les hizo ser mucho más dependientes de Hegel de lo que creyeron y de lo que quisieron ser. El propio Hegel, por su parte, ya había enseñado en Berlín que la filosofía jamás puede reconciliarse con el mundo y que el filósofo no debe meterse en política ni intentar cambiar el mundo a través de la acción.¹⁴⁰

Una vez muerto Hegel, y ante la constatación de las dificultades de la filosofía para cambiar el mundo, se decretó la muerte de la misma. En ese frente común también estuvieron Marx y Kierkegaard; su relevancia histórica se halla en la hercúlea labor y en la tenacidad intelectual con que, rompiendo con la filosofía de Hegel en lo fundamental, intentaron proponer una salida que, con el correr del siglo y a principios del siglo XX, se consolidó en dos corrientes que impregnaron el pensamiento alemán del período de

¹³⁹ Duque, F., *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999, p. 9.

¹⁴⁰ *Idem.*

entreguerras: el marxismo en el caso de Marx y el existencialismo en el caso de Kierkegaard.

Löwith sitúa los orígenes filosóficos más recientes de su época en la fractura revolucionaria del siglo XIX con la filosofía hegeliana. Las circunstancias políticas y religiosas a las que Hegel aún fue capaz de amoldarse, sin llegar a acomodarse al orden establecido (¡faltaría más!), ese mundo, el mundo de Hegel, resulta ser algo extraño para Marx y Kierkegaard. Los dos filosofan ante el desierto mundano de la filosofía, uno sin Dios y el otro ante Dios, pero desgarrados por la imposibilidad de reunir aquello que Hegel sí había logrado reunir: razón y realidad, pensar y ser, esencia y existencia.¹⁴¹ En esa situación desoladora, cada cual enfatiza un aspecto distinto, pero siempre desde esa matriz común que da un aire estructural de familia a ambos filósofos: Marx destaca la facticidad desnuda de la existencia social; Kierkegaard la facticidad desnuda de la existencia individual; Marx disuelve la filosofía en el análisis económico y social de las condiciones externas, Kierkegaard en el análisis psicológico de los estados internos; Marx considera que el mundo está determinado por la mercancía y el dinero, Kierkegaard, que el individuo está penetrado por la ironía, el aburrimiento y la desesperación.

La reconciliación hegeliana con lo religioso y lo político se convirtió tras 1831 en la revuelta religiosa kierkegaardiana y en la revuelta política marxiana. La lucha total contra el orden existente en filosofía, política y religión mancomuna a ambos filósofos: el mundo cristiano-burgués se parece tan poco al cristianismo primitivo como el mundo burgués-capitalista al mundo comunista. El cristianismo filosófico y la filosofía política existentes les parecen deplorables. No accidentalmente, la valoración de la teoría también es violentamente sacudida: ya no se considera la actividad más elevada a la que hombre puede aspirar. Esta concepción, que recorre toda la historia de la filosofía –aquí el título del libro sería *Von Platon oder Aristoteles zu Hegel*–, fue visceralmente atacada por ambos, quienes se inclinaron decididamente por dar «el paso a la acción», una

¹⁴¹ "Sobre la base de la misma desavenencia con el mundo racional de Hegel, vuelven a separar lo que éste había unido." Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 215.

decisión aún candente, pues las incomodidades de la filosofía contemporánea con la pura teoría tienen sus orígenes en la disolución de la filosofía clásica después de Hegel. En todo caso, más allá de las profundas diferencias que caracterizan a Marx y a Kierkegaard, Löwith señala que el ataque a las condiciones presentes y a la filosofía hegeliana les hace muy afines, sustantiva e históricamente afines. La ruptura de la unidad del pensar y del ser, la supresión de las mediaciones, la fractura de la identidad entre esencia y existencia, la disensión con el mundo de Hegel, etc., en suma: la ausencia de armonía entre Dios –o el ideal– y el mundo deviene pregunta e inquisición por la existencia individual cristiana en Kierkegaard y por la existencia social comunista en Marx, así como en el rechazo de la filosofía anterior, la filosofía hegeliana, que sí había conseguido armonizar en el plano de la teoría esas diferencias.

La lucha contra Hegel fue encarnizada. Monstruo de la filosofía sistemática, su muerte marcó un final: el final de la filosofía clásica. Sus sucesores –sus epígonos, más bien–, en un ambiente de hastío con respecto a la filosofía, comienzan a revolverse contra la síntesis hegeliana, no retomando el camino del maestro, sino comenzando de nuevo. Reconocen su enseñanza, claro está, pero creen que lo fundamental, lo «decisivo», lo aportan ellos. Así, para Kierkegaard, Hegel queda reducido a la preparación para la reforma religiosa intensiva, y para Marx, a la preparación para la revolución social extensiva. Ya no se piden más especulaciones teóricas desinteresadas sobre estructuras universales, sino compromiso con prácticas individuales y sociales, éticas y políticas, en el ámbito de una reflexión sobre la acción ética interna o una reflexión sobre la praxis social.

Los paralelismos entre Marx y Kierkegaard son sorprendentes según Löwith: Kierkegaard lucha contra la sociedad cristiana en la que nadie sigue a Cristo; Marx contra la sociedad burguesa de individuos aislados; Kierkegaard busca la restauración de la verdadera naturaleza del cristiano; Marx, la restauración de la verdadera naturaleza social del ser humano; Kierkegaard combate la enajenación del mundo de la cristiandad con respecto a Cristo; Marx, la enajenación de sí mismo impuesta por las condiciones socioeconómicas¹⁴². Repito: sólo en este juego de espejos, tan teatral, con Marx y

¹⁴² Puiggròs Modollel, J. M., *op. cit.*, , p. 182.

Kierkegaard contra Hegel, se entiende el tema de la caída del pensamiento en la historia y la política de Löwith.

El problema capital para ambos no es el problema de la esencia, sino el problema de la existencia: la existencia singular ante Dios para Kierkegaard; la existencia social del proletariado y de la sociedad futura para Marx. A la desesperación del individuo corresponde el trabajo del proletariado; a la decisión abstracta, no mediada, a favor del viejo Dios cristiano, corresponde la decisión abstracta, tampoco mediada, a favor del nuevo mundo social. Salidas todas ellas inmediatas, resolutivas e impracticables para Löwith. Y lo que es más importante: no-filosóficas. Pues, tras Hegel, comienza la autodestrucción de la filosofía, de la que Marx y Kierkegaard, así como marxistas y existencialistas (entre éstos últimos incluye Löwith a Heidegger), son los grandes iniciadores. Ambos autores coadyuvan a la lenta muerte de la filosofía, aunque de maneras muy distintas: Kierkegaard se lanza al vacío de la fe, mientras que Marx, más hegeliano, intenta conciliar existencia y esencia, ser y deber ser, en un futuro utópico.

El análisis del siglo XIX de Löwith es el análisis de las raíces decimonónicas de las filosofías triunfantes en los años veinte del siglo XX en Alemania, pues Kierkegaard no influyó casi nada en el siglo XIX y Marx no era filosóficamente reconocido en Alemania hasta bien entrados los años veinte y treinta. El mismo Löwith relata que él tuvo problemas cuando comenzó en Marburgo (1928-1934) a impartir lecciones sobre Marx y tuvo que aclarar en repetidas ocasiones que su interés por éste no venía motivado por razones políticas, sino por su consideración filosófica como uno de los disolventes de la filosofía hegeliana. Un equívoco al respecto se repite a comienzos de la década de los cincuenta, en el cénit del desencuentro con Heidegger, cuando éste le acusara de ser el más rojo de los marxistas¹⁴³.

Está claro que Löwith está haciendo historia de su propio y remite el auge de las dos corrientes filosóficas más importantes de la época, marxismo y existencialismo, al siglo XIX. Se trata de una construcción histórica que ha hecho fortuna. Sin embargo, no ha estado libre de impugnaciones y críticas. Como bien señalan Lukács en *El asalto a la*

¹⁴³ Citado por Donaggio, E., *op. cit.*, p. 75.

razón, de 1953, y Arendt en «¿Qué es la filosofía de la existencia?»¹⁴⁴, de 1946, falta el análisis de Schelling, cuyas lecciones berlinesas de 1841-1842 escuchó Kierkegaard, en el rastreo de los orígenes del existencialismo. Pero hay diferencias. Mientras que el tono de Arendt es más conciliador y asume gran parte de las tesis de Löwith, Lukács embiste contra esta interpretación que sitúa en un mismo plano a Kierkegaard y Marx y «presenta su antagonismo entre todos los problemas como una simple diferencia de temática dentro de una orientación fundamental coincidente en esencia. En estas condiciones y manteniendo semejante actitud, de suyo se comprende que Löwith sólo puede apreciar entre los hegelianos del período de disolución del hegelianismo [...] simples diferencias de matiz dentro de una tendencia afín, sin ver en ellos ninguna clase de contraposiciones cualitativas»¹⁴⁵. Se entiende el rechazo de Lukács, pues él alinea a Kierkegaard dentro de la tradición del irracionalismo y separa cuidadosamente a Marx de ella; y se entiende también que considere la obra de Löwith como una noche en la que todos los gatos son pardos. Como se ve, Löwith no contenta –no puede contentar– ni a marxistas ni a existencialistas. Sin embargo, la interpretación kierkegaardiana –y marxiana– de Löwith, subsumiéndolos bajo el paraguas de la disolución de la filosofía clásica alemana, ha tenido una mayor aceptación historiográfica, mientras que la explicación de Lukács ha tenido una recepción muy reducida y sólo ha sido asumida por algunas corrientes del marxismo.

2.2.1.3. Historia y verdad

Después de la muerte de Hegel, la filosofía se convierte en historia de la filosofía. Hegel dio pie a esta transformación al incluir la historia de la filosofía en su propia filosofía, haciendo del estudio de la historia de la filosofía una *vía transversal* de la misma. Pero Hegel siempre mantuvo la verdad de la filosofía por encima o junto a la verdad de la historia de la filosofía. No subordinó la primera a la segunda. Sus herederos no hicieron lo mismo. Para ellos, toda verdad es verdad histórica. Así, es la historia la que dice la verdad de un pensamiento, y no el pensamiento el que, aun siendo histórico, dice la

¹⁴⁴ Arendt, H., "¿Qué es la filosofía de la existencia?", en *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Caparrós, Madrid, 2005, pp. 203-231.

¹⁴⁵ Lukács, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1976, pp. 12-13.

verdad. Toda la filosofía posterior a Hegel continúa esta trágica senda de relativización historicista de la verdad: "los verdaderos discípulos de Hegel convirtieron su *metafísica* de la historia del espíritu en un *historicismo absoluto*, es decir, conservaron tan sólo el aspecto histórico del carácter absoluto del espíritu que se despliega en la historia y estimaron que el poder supremo de la filosofía y del espíritu estaba en el acontecer del tiempo."¹⁴⁶

Desde el punto de vista de la historia, todas las filosofías son meras opiniones ensartadas en un tiempo concreto y explicables por él. Así, todas las filosofías tienen los mismos derechos. La verdad de la filosofía se convierte de este modo en la concatenación histórica de las opiniones de cada momento. De acuerdo con esta interpretación, preguntar por la verdad de una filosofía fuera de su tiempo es un contrasentido, pues no existe verdad fuera de la historia.¹⁴⁷ La verdad es relativa a la misma. Lo que Löwith denuncia es que, si la historia es la última instancia, entonces no existe la verdad. Y, por lo tanto, tampoco existe filosofía. Pues para él el pensamiento filosófico está por encima del vaivén de los acontecimientos históricos y políticos. Löwith sostiene que la verdad de la filosofía poco o nada tiene que ver con la historia o con el mundo. Toda filosofía tiene su respecto político e histórico, pero no se reduce a él. Aquellos que han entregado la verdad de la filosofía al relato de la historia han traicionado a la primera, pues el tiempo no es criterio de verdad. Con Hegel acaba la gran tradición de la filosofía.

¹⁴⁶ Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche...*, p. 284.

¹⁴⁷ Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche...*, p. 275: "Los discípulos de Hegel abandonaron semejante concepto del tiempo. Desavenidos con su propia época y con la realidad vigente, proyectó el presente que vivían en el futuro, y en la especulación de Hegel ya no advirtieron una concepción filosófica, sino sólo el abandono de la praxis histórica. Dejaron la cuestión de la eternidad en manos de la teología, por lo demás ya ultimada, y la filosofía se ligó con la conciencia del tiempo. La relación entre el espíritu y el tiempo se decidió, de modo unívoco, en el sentido del último." Justo después menciona a Heidegger como filósofo que también orienta su pensamiento en torno al tiempo y la temporalidad, continuando el tipo de filosofía posthegeliana.

Löwith llama a este proceso "caída en el activismo teórico".¹⁴⁸ La filosofía ha abdicado de pensar la verdad, porque se ha entregado a las potencias temporales, de modo que el pensamiento del tiempo ha engullido a la filosofía que se ocupa de la eternidad. "La historia adquiere la jerarquía de ser la instancia suprema del espíritu; y, en consecuencia, el espíritu de la metafísica hegeliana se temporalizó."¹⁴⁹ La época de la temporalización comienza. De Platón/Aristóteles a Hegel ha predominado en general, si bien con algunas excepciones, una concepción del tiempo que considera la eternidad como presente constante.¹⁵⁰ Los posthegelianos, en cambio, consideran que es preciso prescindir de la eternidad y asumir la temporalidad con todas sus consecuencias, haciendo del instante, del fugaz presente y de la temporalidad un momento cargado de futuro y el punto de contacto con la eternidad, a diferencia de la gran tradición filosófica, que hacía del instante, del fugaz presente y de la temporalidad un momento cargado de pasado y un punto de un presente constante al que se llamaba eternidad. "El *historicismo* de Hegel, vuelto al pasado y por eso mismo de carácter rememorativo, se convirtió entre los jóvenes hegelianos en *futurismo histórico*. No sólo quisieron ser resultados de la historia, sino que, por hacer época, ellos mismos eran "históricos""¹⁵¹

Es conocida la prohibición que hace Hegel de la profecía: el filósofo no es un profeta y no sabe nada del futuro. En contra del consejo del Maestro, sus herederos se lanzaron al profetismo e intentaron ser los actores de la historia. Aunque no todos, sino más bien la izquierda hegeliana. La derecha hegeliana, por su parte, hizo de la historia pasada el único e indiscutible criterio de verdad. Congeló el pasado y se quedó sin instrumentos desde los que realizar la crítica del presente. Asumiendo solamente la primera parte del famoso dístico hegeliano ("todo lo que es real es racional"), justificaron los órdenes de su época apelando a su mera existencia, que ya *de facto* justificaría su racionalidad y, en parte, su verdad. La existencia presente configuraría así una justificación probada mediante la historia (por cierto, nada más alejado de Hegel que esa equiparación entre la

¹⁴⁸ "Korrespondenz Leo Strauss - Karl Löwith", en Leo Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2001, p. 636.

¹⁴⁹ Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche...*, p. 270.

¹⁵⁰ Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche...*, p. 273.

¹⁵¹ Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche...*, p. 284.

Wirklichkeit y la mera existencia o *Dasein*). En el sentido más plano de la expresión, los filósofos de la derecha hegeliana justificaron el orden existente, apelando en su labor de legitimación intelectual a la prueba que supone la superación del tiempo pasado. Los largos exámenes a que el pasado ha sometido a las instituciones políticas, religiosas y filosóficas hace que su mera existencia dé cuenta de su "verdad". La izquierda hegeliana, por su parte, obsesionada con el futuro, e indirectamente con el curso del pasado, pero no por un interés meramente histórico, sino para poder adivinar los senderos por los que transitará el futuro, asumen el discurso profético que anhela ser creador de historia. Triunfa el futurismo. Ellos hacen suya únicamente la segunda parte del dístico hegeliano ("todo lo que es racional es real"), apelando a un deber hacia la necesaria creación de unas condiciones que hagan real en el futuro la racionalidad escondida del presente. De este modo, la verdad se remite aquí también al tiempo, sólo que, a diferencia de los hegelianos de derechas, se remite al tiempo futuro, que será el que dé cuenta retroactivamente de la verdad de las tesis del filósofo. En suma, Löwith delimita aquí uno de los problemas mejor tematizados en el *De Hegel a Nietzsche* y que, a diferencia de la cuestión de la caída del pensamiento en la historia y la política, continuará obsesionándolo durante las tres etapas de su obra. El problema de la filosofía y la verdad *histórica*¹⁵² tiene un largo recorrido, como veremos posteriormente.

Ya hemos indicado que, para Löwith, con Hegel acaba la gran tradición filosófica. Los grandes filósofos posteriores al filósofo suabo sucumbieron ante las potencias de la historia y la política. Aunque no lo diga explícitamente, Löwith pretende retomar esa gran tradición filosófica, abandonando el idealismo. No obstante, no realiza esa tarea de forma exclusivamente filosófica. Löwith no se convierte (ni tampoco parece que quisiera convertirse) en un nuevo Hegel, Kant, Descartes, Tomás de Aquino, Aristóteles o Platón. Su filosofía entra en contacto con los márgenes de la filosofía, llevando a cabo un diálogo con otras disciplinas, donde encuentra un cierto refugio ante las inclemencias filosóficas. Esa continua tensión entre, por un lado, pensamiento y fin de la filosofía y, por otro lado, el rechazo de una tradición de la que sólo cabe seguir pensándola, permea toda la filosofía de Löwith en sus diferentes etapas. Lo que varía son los "refugios" donde se guarece para seguir pensando. En esta primera etapa y en primer lugar, el refugio lo encuentra en la relectura de aquellos "escritores filosóficos" que ya desde la

¹⁵² "Korrespondenz Leo Strauss - Karl Löwith", *op. cit.*, p. 659.

época de juventud, previa al estallido de la Gran Guerra, le acompañan: Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoievsky, Tolstoi, etc., así como el feliz encuentro con el antiacademicismo de Heidegger.

En la época de Marburgo, tanto de discente como de docente (1925-1934), Löwith se acercó primero a Burckhardt, Feuerbach y luego a Overbeck y a Goethe. En todo caso, se movió siempre cerca de las preocupaciones por el mundo de la naturaleza, muy influido por su experiencia del mundo mediterráneo, en una Italia feliz, humanista... y soñada¹⁵³. Como Goethe, Burckhardt, Nietzsche o Valéry, Löwith queda fascinado por esa luminosidad mediterránea, por esa belleza literaria y poética, por esa apoliticidad antropológica, contrapunto del continental, abstracto y prosaico mundo alemán, propio del terruño.¹⁵⁴

2.2.2. Filosofía y teología: secularización

*Ist die "Substanz" des Menschen denn wirklich seine "Existenz"?*¹⁵⁵

2.2.2.1. La corrupción del protestantismo

Hoy Löwith es conocido como uno de los mayores críticos de la filosofía de la historia, en una tesis que la interpreta como una mera secularización de la vieja teología de la historia. El libro en el que Löwith expone de forma más detallada esta tesis es en *Meaning in History* (1949). Las publicaciones de Blumenberg y Schmitt de los años sesenta sobre la cuestión de la secularización situaron este libro y esta tesis en un debate

¹⁵³ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 106: "El alemán asume el nacionalsocialismo como una doctrina y lo convierte en una cosa muy seria; el italiano contempla el fascismo como un medio para lograr un objetivo y, a nivel individual, no se implica en absoluto. El alemán es pedante e inoperante, pues siempre asume todo como un principio, separándolo de la persona; el italiano aún es humano cuando lleva la camisa negra porque posee una tolerancia natural hacia las debilidades humanas. En el fondo, el italiano es un escéptico que no da más importancia de la que verdaderamente tienen a las cosas de la vida".

¹⁵⁴ Aquí entronca Nietzsche con el espíritu latino que tanto le gustara a Nietzsche. Cfr. Campioni, G., *Nietzsche y el espíritu latino*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2004.

¹⁵⁵ SS 3, p. 95.

ajeno que versaba sobre la legitimidad de toda la modernidad y en el Löwith no llegó a participar directamente: ni con el *Meaning in History*, que sólo es aplicable a la filosofía de la historia, ni tampoco con el *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, que sólo es aplicable a la historia de la filosofía moderna. Como veremos más adelante, sus interlocutores más cercanos no fueron Blumenberg o Schmitt, sino Leo Strauss y Vögelin. No obstante, lo que está claro para el consenso de los investigadores es que *Löwith es uno de los grandes exponentes de la teoría de la secularización*. Veremos en el quinto capítulo cómo se concreta esa tesis. Lo que nos interesa en este momento es señalar que Löwith ya emplea desde esta época una teoría de la secularización. Y lo que podemos dejar apuntado para más adelante es que desde el principio de su camino filosófico la denuncia de un pensamiento, corriente o época como secularización de un pensamiento, corriente o época religiosa o teológica anterior tiene en Löwith una *raigambre nietzscheana*.¹⁵⁶

Dejando de lado sus reseñas y el *Fiala*, tras su escrito de habilitación y sus dos lecciones inaugurales, los primeros textos publicados son dos escritos sobre la relación de la filosofía con la teología o la religión. Aquí ya se percibe el espíritu destructor nietzscheano y su crítica de la filosofía alemana como heredera de la enferma y corrupta Reforma protestante según Löwith. En esos dos textos, así como en el de la crítica filosófica de la religión cristiana en el siglo XIX de 1933,¹⁵⁷ emplea el famoso *dictum* nietzscheano sobre la corrupción inherente de la filosofía alemana por la teología protestante.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Los textos analizados en este apartado son los siguientes: "Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Philosophie" (1930), en SS 3, pp. 33-95; "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie" (1930), en SS 3, pp. 1-32; "Existenzphilosophie" (1932), en SS 8, pp. 1-18; "Die geistige Situation der Zeit" (1933), en SS 8, pp. 19-31; "Kierkegaard und Nietzsche" (1933), en SS 6, pp. 75-100; "Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert" (1933), en SS 3, pp. 96-162; "Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus" (1933), en SS 6, pp. 53-74.

¹⁵⁷ Que acabará componiendo, en lo esencial, el quinto capítulo de la segunda parte del *De Hegel a Nietzsche*.

¹⁵⁸ Referencias de los tres en SS 3, pp. 28, 94 y 153.

Entre los alemanes se me comprende enseguida cuando yo digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su *peccatum originale* [pecado original]. Definición del protestantismo: la hemiplejía del cristianismo -y de la razón... Basta pronunciar la palabra "Seminario de Tubinga (Tübinger Stift) para comprender *qué es* en el fondo la filosofía alemana -una teología *artera*...¹⁵⁹

Estos dos textos fueron escritos con la intención de intervenir en la disputa filosófico-teológica que estaba teniendo lugar en Alemania sobre la legítima o ilegítima apropiación de la analítica del Dasein heideggeriana por parte de la teología protestante.¹⁶⁰ Bajo un título inocente a primera vista, Löwith planteaba una crítica de ambas, de corte más radical hacia la teología protestante y más bien sutil hacia la analítica del Dasein heideggeriana. Löwith sostenía, por un lado, que si la teología moderna era capaz de apropiarse de la árida terminología de *Ser y tiempo*, entonces esto ocurría porque *Ser y tiempo* ofrecía ya de antemano una precomprensión del ser humano acorde (o susceptible de ser puesta en concordancia) con la interpretación del ser humano de la teología protestante. Dado que la filosofía alemana -siguiendo el *dictum* nietzscheano- no es sino protestantismo desarrollado, la vieja teología protestante, aunque renovada por la sacudida de la Gran Guerra, podía apropiarse con facilidad del lenguaje de su hijo más avanzado. Por otro lado, a muchos les resultaba extraño el esfuerzo realizado por los teólogos por emplear el lenguaje de un filósofo que se definía a sí mismo como ateo. En cuanto ateo, los teólogos estaban plenamente justificados en obviar por ese motivo toda la filosofía de Heidegger. Ahora bien, Löwith constató el interés de los teólogos por vincularse con la filosofía exitosa de la época, aquella que expresaba el carácter de su época y -siguiendo una vez más las indicaciones nietzscheanas- señalaba que el anverso del protestantismo fáctico de la filosofía alemana es el ateísmo fáctico de la teología protestante. Por esa razón los teólogos

¹⁵⁹ Nietzsche, F., *El Anticristo*..., p. 39.

¹⁶⁰ Protestante equivale aquí a luterana. Referencias a los textos del contexto de la disputa, en Donaggio, E., *op. cit.*, p. 82, n. 21.

podían apropiarse sin dificultades de la analítica existencial heideggeriana.¹⁶¹ En el fondo, Heidegger y los teólogos protestantes compartían una serie de supuestos propios de la tradición protestante que Löwith consideraba ajena; y, por lo tanto, era indiferente dilucidar si ese acercamiento era posible porque Heidegger, a pesar de su ateísmo declarado, pensaba como protestante o más bien porque la teología protestante, a pesar de su forzoso carácter religioso, pensaba en términos del ateísmo filosófico. Para Löwith, se movían en una y la misma tradición, ya denunciada por Nietzsche.

Por otra parte, Löwith rechazaba la pretensión de la teología de obtener una posición aventajada en las disputas sobre la esencia del ser humano. Esa pregunta corresponde primeramente a la antropología filosófica, y sólo en un segundo momento a la teología. La razón para ello estriba en que la filosofía busca lo que sea el ser humano, mientras que la teología aspira a comprender lo propiamente cristiano desde una precomprensión de lo que es el ser humano: la teología parte del creyente, pero no todo ser humano es creyente, mientras que la antropología parte del ser humano, sea creyente o no.

Teólogos protestantes y filósofos como Heidegger compartían igualmente una misma tendencia epocal, compartida por otras corrientes teológicas y filosóficas, hacia la antropologización de los asuntos del pensar. La pregunta por el ser del ser humano se había convertido después de la muerte de Hegel en el tema indiscutible de la filosofía. De acuerdo con Löwith, autores tan distintos como Stirner, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Jaspers o Heidegger parten del ser humano en cuanto tal, en su puro ser, sin más cualidades que lo meramente humano digno de reflexión. Todos ellos preguntan por la esencia del ser humano, ya sea éste un individuo aislado o comunitario, viviente o existente, único o social, etc., porque todos ellos vivieron una época de humanización o antropologización de la filosofía, y que puso al ser humano como preocupación filosófica fundamental.

¹⁶¹ Heidegger tampoco hacía ascos a ese acercamiento. Löwith también lo deja por escrito en SS 3, p. 6: "Heideggers Selbstinterpretation kommt also offenbar der möglichen Übernahme der phänomenologischen Ontologie von seiten der Theologie entgegen."

Löwith dedicó varios escritos a comparar Kierkegaard y Nietzsche,¹⁶² sus "filósofos"¹⁶³ de cabecera de la época de adolescencia y juventud, los que más marcaron su devenir.¹⁶⁴ Eran, además, los dos grandes anunciadores del nihilismo. Por otra parte, él consideraba que eran los dos filósofos que con mayor profundidad habían pensado *lo que sea* el ser humano. Ahora bien, ambos diferían radicalmente en sus interpretaciones: Kierkegaard consideraba al ser humano como existente, mientras Nietzsche lo consideraba como viviente. Es decir, Kierkegaard era el mentor de las corrientes existencialistas o existenciales (Jaspers, Heidegger, etc.), mientras que Nietzsche lo era de las corrientes vitalistas (Dilthey, Misch, etc.). Aquellas filosofías que pensaban el ser humano desde la pura conciencia ni tan siquiera entraban en consideración.¹⁶⁵

El criterio demarcador es la consideración de lo humano como existencia o como vida. Löwith, buen nietzscheano desde su adolescencia, piensa que el ser humano es ante todo un ser viviente y natural. Aunque en estos textos intente mantener cierta equidistancia entre la interpretación existencial y la interpretación vitalista del ser humano,¹⁶⁶ Löwith se muestra como partidario, aunque con reservas, de Nietzsche. De hecho, como veremos más adelante, critica en estos escritos a Nietzsche por no ser capaz de pensar correctamente la naturalidad del mundo y del ser humano. Pero la crítica del existencialismo como secularización de la antropología cristiana es pertinaz.

¹⁶² A partir de 1934 Löwith emparejó a Kierkegaard y Marx como grandes disolventes de la filosofía hegeliana y la comparación entre Kierkegaard y Nietzsche desapareció.

¹⁶³ Más bien lecturas crítico-culturales.

¹⁶⁴ Collins, R., *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Madrid, 2005, p. 680. No es casualidad que sean Kierkegaard y Nietzsche, pues ambos se ponen de moda en los mismos círculos.

¹⁶⁵ Este manifiesto desprecio por Husserl en esta época será compensado, al inicio de los distintos exilios, sobrevalorando artificiosamente su figura. en varios escritos de 1939 y 1959.

¹⁶⁶ Sobre todo en los dos textos sobre Kierkegaard y Nietzsche: "Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus" (1933), en SS 6, pp. 53-74; "Kierkegaard und Nietzsche" (1933), en SS 6, pp. 75-100.

2.2.2.2. El existencialismo es un protestantismo¹⁶⁷

En los textos que estamos analizando, Löwith expone una crítica de dos de los más reconocidos filósofos del momento: Jaspers y Heidegger. La crítica al primero es despiadada, mientras que la crítica al segundo, su maestro, es más comedida, aunque no exenta de cierta radicalidad.¹⁶⁸ Según Löwith, los planteamientos de Jaspers y de Heidegger coindicen en la idea de que es necesario partir del ser humano existente.¹⁶⁹ Es más, no parten de la esencia del ser humano existente, sino del concreto ser humano existente que cada uno es. El gran revulsivo "existencial(ista)" de ambos procedería de Kierkegaard, para quien: "la verdad sólo se hace verdad cuando es asimilada subjetivamente por un ser que existe".¹⁷⁰ Así, tanto la filosofía de la existencia de Jaspers como la analítica del Dasein de Heidegger comparten referencias y aspiraciones, aunque no lleguen a conclusiones similares.

Löwith señala agudamente que a la tendencia antropologizante de la filosofía posthegeliana le corresponde una comprensión del ser humano cada vez más pobre. Aunque la formulación pueda resultar paradójica, Löwith no se sorprende de que los intentos de definición de la esencia del ser humano sean cada vez más indeterminados o más vagos. El contenido se pierde y sólo se rescata lo meramente formal de lo humano.

¹⁶⁷ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 9": "Todo cuanto hoy en día define como filosofía de la existencia la problemática de la filosofía en general tiene su origen histórico en la ruptura con una época que, en su última fase, estuvo marcada por la culminación hegeliana del idealismo alemán. En esta culminación y conclusión consciente por parte de Hegel de una tradición de más de dos mil años se manifiesta un final y, por tanto, la necesidad de un comienzo." Para Löwith, la filosofía de la existencia deriva del vacío surgido tras el fin de la gran tradición filosófica con Hegel. Compárese esta genealogía del existencialismo con la que realiza en su segunda etapa, cuando lo remite al pensamiento bíblico. Véase, más adelante, el apartado "El existencialismo es un creacionismo".

¹⁶⁸ La crítica de Jaspers se realiza en los siguientes textos: "Filosofía de la existencia" (Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 7-26) y "La situación espiritual de la época" (Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, pp. 27-42). La crítica de Heidegger se expone principalmente en los dos escritos de 1930.

¹⁶⁹ Ya sabemos que Heidegger plantea la analítica del Dasein como preparación para la pregunta por el ser.

¹⁷⁰ CV, Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 173.

Por eso no es casual que en las filosofías a él coetáneas (las filosofías de los años veinte y primeros treinta) el ser humano, sin atributos que concederle, desaparezca. La filosofía, atrapada en la búsqueda del ser del ser humano, lo deshumaniza. Cuanto más se concentra el foco filosófico sobre el ser humano, menos humano parece. Hasta que finalmente queda definido como mera existencia, como mero *Dasein*, como mero estar-ahí. Como resultado, la antropología posthegeliana pierde lo propiamente humano: *a la humanización de la filosofía corresponde la deshumanización del ser humano*. La naturalidad se ha perdido y con ella la humanidad del ser humano.

Löwith señala que ni la filosofía de Jaspers ni la filosofía de Heidegger tienen sensibilidad para lo natural, aquello que según el filósofo muniqués hace que el ser humano sea tal. Siguiendo a Nietzsche, para Löwith el ser humano es humano porque es un ser animal, que vive y que es por naturaleza. La falta de reconocimiento de la naturalidad del ser humano por parte de Kierkegaard, una naturalidad negada en nombre del carácter "existente" (contrapuesto al "esencial", es decir, propio de la divinidad) del ser humano, habría sido transferida a las propuestas de Jaspers y Heidegger, quienes tampoco habrían concedido espacio alguno a la reflexión sobre el inherente carácter natural del ser humano. Para Kierkegaard, la naturalidad del ser humano es un mero accidente, insignificante y circunstancial, en comparación con la comprensión de su carácter existente.

En Kierkegaard la referencia al Dios cristiano, a la teología y a las verdades de la fe está siempre presente. Estas referencias son, de hecho, las que dan sentido a la comprensión del ser humano como existente.¹⁷¹ En esta comprensión destaca, pues, la vinculación del existente con el Creador de la existencia: una existencia absurda y anodina donde lo natural y lo social son deliberadamente obviados, pero vinculada con Dios. La filosofía de Jaspers y Heidegger recibe de Kierkegaard la misma ausencia de mundo (natural y social), pero no pueden permitirse la referencia directa al Dios cristiano, a la teología y

¹⁷¹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p 13: "Lo que Kierkegaard pretendía era volver a leer "la escritura primigenia de las circunstancias individuales y humanas de la existencia". No obstante, consideraba que esta escritura primigenia no era la existencia "humana" encarnada a comienzos del siglo XIX por Goethe en lo literario, por Humboldt en lo ideológico y por Hegel en lo filosófico, sino la condición existencial originariamente cristiana."

a las verdades de la fe. Desprovisto de mundo y aislado, el *Dasein* heideggeriano o el sí mismo jaspersiano es para Löwith un yo solipsista no sólo sin mundo sino también sin compañeros y sin Dios. Löwith lamenta que, al menos, Kierkegaard escribía de forma ágil, literaria y bellamente, mientras que Jaspers y Heidegger escriben sesudos ensayos y tratados enormemente técnicos y aburridos.

La continua referencia de Jaspers a conceptos como trascendencia o alma (referencias que no son tan fáciles de encontrar en Heidegger) pusieron en bandeja la crítica de Löwith al existencialismo como producto secularizado nihilista. Según Löwith, la "existencia" no sirve para describir lo que sea el ser humano. Lo sepa Jaspers o no, es una categoría demasiado teológica, sostiene Löwith, aunque se emplee en un discurso que se presenta a sí mismo como diferenciado y alejado de la teología.

Mediante esta orientación fundamental hacia la trascendencia de una existencia que, en definitiva, es para sí nula, se modifican y se relativizan todos los conceptos existenciales adoptados por Kierkegaard pero despojados de su trascendencia teológica, y esto se produce en el sentido de una recuperación existencial de la metafísica del idealismo alemán¹⁷²

La trascendencia de la existencia o bien es teológica, o bien sirve para comprender la capacidad del ser humano para ir más allá, es decir, para tomar una decisión con respecto a lo que él sea. Pero ese decisionismo es nulo, porque nada hay que decidir: lo que el ser humano sea depende de una decisión de un ser que se caracteriza por el acto de decidir que sea él mismo. Para Löwith la filosofía de Jaspers representa el monólogo del burgués moderno que, encerrado en sí mismo, sin mundo natural ni social, debe elegir entre una realización en un mundo sin existencia o una existencia referida a una trascendencia que supuestamente no es religiosa. En su afán acusador, Löwith ve en el

¹⁷² Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 21. Esta cita pertenece al artículo "Filosofía de la existencia", pero en el artículo "La situación espiritual de la época" (Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 35) encontramos una formulación parecida: "Los conceptos de existencia acuñados originalmente por Kierkegaard (como mismidad, existencia, decisión) son despojados por Jaspers de su contenido teológico cristiano y se "transforman" en el sentido de una recapitulación de la metafísica de la libertad del idealismo alemán".

existencialismo de Jaspers una mera secularización de la filosofía de Kierkegaard, sin Dios y sin cristianismo, pero dependiente de ellos:

A partir de esta distinción fundamental cristiana del ser humano íntegro en un ser humano espiritual e interno y otro mundano y externo se funda en última instancia no sólo la distinción idealista de un yo empírico y otro absoluto, sino también la distinción entre Dasein y existencia. En ambas distinciones se realiza una secularización del cristianismo. Precisamente esta *secularización* de la antropología cristiana retiene a la filosofía de Jaspers en su problemática, de la cual puede preguntarse si sigue siendo en verdad una problemática. En un mundo sin "Dios", el hombre tampoco tiene "alma". Esta problemática de "trascendencia" y "existencia" impide a Jaspers orientarse hacia un concepto natural y sencillo del ser humano y retomar la pregunta por el ser humano allí donde la dejó planteada Nietzsche, en su intento por restablecer un ser humano natural mediante el desmantelamiento de las "muchas interpretaciones y significados secundarios vanidosos y exaltados" que se ha depositado sobre el "texto fundamental" del ser del ser humano.¹⁷³

Por ello se pregunta Löwith: "¿no sería preferible adoptar una postura contraria, en vez de sublimar el yo burgués (convertido en un "sí mismo" existencial), y que fuera favorable a una humanidad natural y a lo humano en general?"¹⁷⁴

La crítica a Heidegger es más elaborada y menos caústica. La crítica arranca de la apropiación de la teología protestante de la terminología de *Ser y tiempo*. Si *de facto* se da y es deseada tanto por los teólogos como por el propio Heidegger, esto se explica porque Heidegger describe al ser humano en línea con la interpretación cristiana, de modo que Löwith se embarca en la denuncia de esta ruinosa connivencia que impide el reconocimiento de la naturalidad del ser humano. Por eso califica la ontología existencial de Heidegger como una de las últimas figuras de las (diferentes pero

¹⁷³ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 42

¹⁷⁴ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 25

mancomunadas en lo fundamental) interpretaciones cristianas (y, concretamente, protestantes) del ser humano:¹⁷⁵ Agustín, Lutero, Kierkegaard... y Heidegger.

Dado que el objetivo inconfesado de ambos textos radica en desenmascarar el trasfondo criptoteológico de la filosofía existencial de Heidegger, pero no enfrentarse directa y públicamente al maestro, las críticas apenas están apuntadas. No obstante, ya con inusitada precocidad, en estos textos se indican sucintamente varias críticas a *Ser y tiempo* y a la filosofía de Heidegger en general, que serán retomadas posteriormente de forma muy detallada. Las cinco objeciones de Löwith a *Ser y tiempo* en estos dos escritos son las siguientes:

1. El *Mitsein* es del Dasein en cada caso propio¹⁷⁶

Según Löwith, Heidegger no describe adecuadamente el *Mitsein*. Por ello, no es capaz de salir de la autorreferencia del Dasein en cada caso propio. En primer lugar, sólo tematiza al otro desde el punto de vista del Dasein en cada caso propio. Por ello es incapaz de comprender la alteridad constitutiva del propio Dasein, que según Heidegger se encuentra en su recorrido con otros Dasein que son como él. Éstos, de forma habitual, no son tematizados como tales y, cuando así ocurre, se encuentra con el otro en el ser-en-el-mundo. Para Löwith, Heidegger sigue atrapado en el solipsismo, errando de plano en su consideración de los otros y, por lo tanto (dado que el tú constituye al yo), del propio Dasein. Pero en segundo lugar, Heidegger otorga mayor importancia a las relaciones con el mundo de los objetos que a las relaciones con los otros. Para el Dasein prima la relación con las cosas antes que con los otros seres humanos.¹⁷⁷ Doble error.

¹⁷⁵ SS 3, p. 95: "Der geschichtlich wirksamste Antrieb der *Existenzialontologie* ist aber ebenfalls noch ein bestimmter "Protestantismus", erwachsen auf dem Boden der christlichen Daseinsauslegung von Augustin und Luther bis zum Protest Kierkegaards. "

¹⁷⁶ SS 3, p. 62: "Mitsein" ist und bleibt aber doch eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins."

¹⁷⁷ SS 3, p. 61: "So wenig aber in Heideggers Analyse des Miteinanderseins die "Anderen" in den existenziellen Unterscheiden des alienus, alius und alter von ihnen selbst her, rein menschlich und gleichsam thematisch begegnen, begegnen sie doch mit in der besorgten Werkwelt".

2. La muerte no es una realidad natural

Para Heidegger la muerte es la posibilidad extrema e incondicionada. Para Löwith, en cambio, la muerte es, al igual que la vida, un acontecimiento natural.¹⁷⁸ Como tal, ocurre sin más, con independencia de la voluntad del ser vivo de que no ocurra. Löwith reconoce diferentes posibilidades de comportarse ante la muerte, considerándola:

- a) un tributo natural que el ser humano como ser viviente paga por la naturaleza de su existencia.
- b) un hecho inevitable que hay que aceptar con imperturbabilidad estoica, recordando a los amigos.
- c) la libertad siempre presente de poder acabar con la propia vida.
- d) desde el problema de la muerte de los otros.
- e) una despedida de la vida.

En el fondo, sigue siendo una pregunta abierta qué concepción de la muerte sea correcta y, además, la respuesta depende de la concepción de la naturaleza del ser humano que se tenga. Según Löwith, Heidegger no considera el suicidio como una posibilidad real o cierta, que pueda probar la libertad del ser humano. El hecho real

¹⁷⁸ SS 3, p. 10: "Nur in bezug auf diese bestimmte Idee von einer eigensten eigenen Möglichkeit des Daseins "ist" der Tod "oberste Instanz". Er ist dies nur, wenn man ihn -existenzial-ontologisch- als die äusserste *Möglichkeit* des Dasein versteht und unter dieser Möglichkeit ein *eigenes* Seinkönnen. Seiner ontischen Wirklichkeit und seiner wirklichen Möglichkeit nach ist der Tod dagegen so wenig existenzial bedeutsam, dass er in Heideggers Analyse seiner wirklichen Möglichkeit und seiner Wirklichkeit nach ausdrücklich aus dem Begriff des Todes *ausgeschaltet* wird. Trotzdem kann aber der Tod hinsichtlich seiner ontischer Möglichkeit und Wirklichkeit nach *auch ontologisch* nicht Nichts sein, wenn anders ontologische Möglichkeiten *ontische* Möglichkeiten auf *ihre* ontologische Möglichkeit hin entwerfen! Ontisch ist der Tod zwar zunächst etwas, was gerade keine "eigenste" Möglichkeit darstellt - aber nicht weil und sofern er "existiert", sondern weil und sofern er am *Leben* ist. Das schliesst aber nicht aus, sondern ein, dass auch dieser lebensmässige Tod ontologisch relevant werden könnte. Für die *existenzial-ontologische* Analyse wird er es aber nicht. Das ontische Faktum des natürlichen Sterbenmüssens wird vielmehr aus dem existenzial-ontologischen Begriff von vornherein ausgeschaltet, das mögliche Sein-zum-Ende vollzieht sich unabhängig von dem lebensmässigen blossen Zu-Ende-sein oder "Ableben"."

de la muerte de los otros y la posibilidad de poder darse libremente la muerte no es algo que afecte al Dasein, sino que es sólo la muerte como posibilidad extrema el que lo define.¹⁷⁹ O dicho con la terminología de *Ser y tiempo*, la muerte tiene un carácter óntico, pero no ontológico. Para Löwith, una pobre comprensión de la muerte conduce a una pobre concepción de la vida y del ser humano.

3. El silencio sobre el suicidio

Para Löwith, el ser humano puede llegar a ejercer su libertad en el suicidio. Ésta sí que es la posibilidad más extrema: demostrar la propia libertad en un acto que acaba con la propia libertad y la propia vida. Löwith cita con aprobación la concepción del suicidio de Overbeck, quien a su vez remite a Montaigne y Spinoza.¹⁸⁰ Heidegger, en cambio, se muestra en este asunto en consonancia con la doctrina cristiana, que prohíbe el suicidio: la doctrina cristiana se justifica apelando a que la vida de la criatura no está a su disposición, sino que es propiedad de su creador; Heidegger guarda silencio sobre los motivos que le llevaron a no reflexionar de forma más prolija sobre el suicidio en *Ser y tiempo*. Nietzsche aquí aparece como el maestro de Löwith en su positiva valoración del suicidio.

4. Por qué el ser humano tiene la primacía

Aunque solamente esbozado¹⁸¹, Löwith apunta a una cuestión que posteriormente tratará en detalle: la supuesta primacía ontológica del ser humano. ¿Por qué el hecho

¹⁷⁹ SS 3, p. 13: "Was das Dasein hinsichtlich des Todes "kann", ist nichts, was den *Tod* betrifft, sondern nur das *eigene Sein zum Tode*"

¹⁸⁰ SS 3, p. 12: "Man kann im Tode auch einfach einen "Abschied" aus dem Leben sehen, und dann wird das "natürliche" Verhältnis zum Tode "Ergebung" sein und das spezifische Sinnbild des Todes der Friede der Totenstille. So hat der Theologe Overbeck im Tode vor allem "das unzweideutigste Symbol unserer Gemeinschaft im Schweigen" respektiert wissen wollen, "ein uns allen gemeinsame Los", aber gerade keine je eigenste Möglichkeit; die er trotzdem auch ist, aber so, dass diese Eigenheit als eine allgemein menschliche erfahren wird; Overbeck hat demgemäss die Art, wie Montaigne und Spinoza den Tod betrachteten, der christlichen vorgezogen, weil sie weniger "affektiere"."

¹⁸¹ SS 3, p. 16: "Trotz oder vielmehr gerade wegen dieses Zusammenhangs ist nun aber doch die Frage zu stellen, inwiefern die ontologisch-existenzielle Bestimmung des Daseins vor der ontisch-existenziellen

de que el ser humano plantee la pregunta por el ser le convierte en un ser privilegiado? Poder plantear la pregunta por el ser permite poder plantear la pregunta por el ser, pero no hace del preguntador un ser único, diferente respecto a los demás entes. Löwith se muestra especialmente molesto con esta indisimulada prolongación de la idea de la radical alteridad del ser humano con respecto al mundo, una idea propia de la Biblia, que considera al ser humano a imagen y semejanza de Dios. Con el inicio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en la cabeza, resulta injustificado el privilegio concedido al ser humano.

5. La naturaleza ha desaparecido en *Ser y tiempo*.

La fijación con el Dasein y la existencia es incompatible con la presencia del mundo natural y de la naturalidad del propio ser humano. Como hemos visto con la cuestión de la muerte, la naturaleza para Heidegger es una forma más de lo ente. No requiere especial atención porque no afecta a la definición del Dasein. Además, al concebir al ser humano desde el punto de vista de la historicidad, la naturaleza ha sido olvidada. Para Löwith éste error constituye la culminación del camino equivocado que Heidegger ha tomado en *Ser y tiempo*. Falta pensar la naturaleza, como sí hizo Nietzsche.

2.2.2.3. El intento nietzscheano por recuperar la naturaleza

Nietzsche es para Löwith el filósofo que piensa la naturaleza y la naturalidad del ser humano. En su lucha por el reconocimiento de esta última, Nietzsche ha tomado distancia con respecto a la filosofía clásica alemana¹⁸² y de las distintas filosofías que hacen de la "existencia" el rasgo fundamental del ser humano. Para Nietzsche, afirmar del ser humano que es un ser que "existe" es rehuir su carácter terrestre, animal, natural y vital. Sólo las teologías cristianas y sus secularizados modernos no quieren saber nada del insoslayable carácter natural de ser humano. Con objeto de reafirmar ese carácter

einen "Vorrang" hat. Einen Vorrang hat die eine vor den andern für etwas Bestimmtes." Véase también SS 3, p. 6.

¹⁸² Löwith cita que ya Feuerbach considera que la reducción idealista de la sensibilidad natural a la "mera" naturalidad procede de los inicios teológicos de la filosofía moderna. Véase SS 5, p. 11.

negado por la filosofía clásica alemana y las filosofías de la existencia, Nietzsche plantea su doctrina del eterno retorno de lo mismo, que sitúa al ser humano en el círculo de una naturaleza indubitable que se muestra *visiblemente* todos los días.¹⁸³ En esta época, la interpretación de Löwith de la doctrina del eterno retorno de lo mismo de Nietzsche no acentúa el carácter temporal de la misma, sino la consiguiente inserción del ser humano en el mundo de la naturaleza y la recuperación de la concepción natural del mundo y de la sabiduría de la antigüedad. Sin embargo, Nietzsche fracasa en su intento de recuperación de la naturaleza por tres motivos esenciales:

1. Porque exige que se tome una decisión en favor de la doctrina de eterno retorno de lo mismo.¹⁸⁴ Löwith considera que plantear la verdad de la ontología como si fuera una cuestión de decisión por parte del ser humano es un gran error,¹⁸⁵ porque la necesidad de la decisión está regida por la lógica de la conversión y no por el reconocimiento de una naturaleza que nos abarca. Además, la decisión se mueve siempre en el nivel del comportamiento ético y sus exigencias, dentro del marco general de una metafísica científico-natural. Para Löwith, la interpretación decisionista de la vuelta a la naturaleza bajo la doctrina del eterno retorno de lo mismo no es sino el último avatar de una larga historia -cristiana- basada no sólo en la naturalización de la moral (contra la que el inmoralista Nietzsche siempre luchó, pero ante la que sucumbió en última instancia) sino también en la moralización de la naturaleza, como si ésta fuera un campo de batalla para la exhibición de algunas cualidades éticas en vez de esa realidad omniabarcante donante de vida.

¹⁸³ SS 6, pp. 70 y 93.

¹⁸⁴ *Íd.*

¹⁸⁵ SS 6, p. 71: "Einen Weg "zurück zur Natur", im Gleichklang mit ihr, als wäre der Mensch einfach ihresgleichen, hat Nietzsche so wenig gefunden wie hundert Jahre vor ihm Rousseau. Zur Natürlichkeit der Welt der Natur kann sich kein Mensch entschliessen. Der natürliche Mensch ist nicht ein Mensch "zurückübersetzt in die Natur", wohl aber eine an ihr selber vieldeutige Menschennatur."

2. Porque la interpretación decisionista de la doctrina del eterno retorno la convierte en un sustituto religioso,¹⁸⁶ como si fuera una creencia y no una realidad -para Löwith, una realidad indubitable. Además, esta interpretación exige del "converso" que se pruebe a través de una decisión que da lugar a un comportamiento moral específico. Dejando de lado las buenas intenciones de Nietzsche al plantear la doctrina del eterno retorno (intenciones que Löwith comparte), esta interpretación crea una comunidad de adeptos creyentes en el carácter redentor de esta doctrina.

3. Porque no precisa en qué consiste la naturaleza del ser humano. Dado que lo que ha sido considerado como la naturaleza del ser humano varía históricamente, no sabemos si lo verdaderamente natural es lo que los griegos concebían como naturaleza, los humanistas renacentistas, Rousseau, Goethe, etc.¹⁸⁷ Por eso es preciso desarrollar una doctrina del eterno retorno no decisionista y una antropología naturalista que permita superar la interpretación cristiana. Esa necesidad fue sentida por Nietzsche, pero no satisfecha, pues siguió preso de la valoración que pretendía transvalorar.¹⁸⁸

A partir de 1934 la comparación entre Kierkegaard y Nietzsche se convierte en comparación entre Kierkegaard y Marx; algo que permanecerá de forma canónica hasta el *De Hegel a Nietzsche*. Serán ambos, Kierkegaard y Marx, quienes disuelvan la filosofía hegeliana, contribuyendo a la lenta desaparición de la filosofía. Nietzsche

¹⁸⁶ SS 3, p. 158: "Wie wenig Nietzsche dennoch selber dem Christentum "entwachsen" war, zeigt der Abschluss seiner philosophischen Entdeckungsfahrt mit der "Lehre der ewigen Wiederkunft". Diese Lehre ist eine Glaubenslehre und ausgesprochenermassen ein *Religionsersatz*."

¹⁸⁷ SS 6, p. 97: "Auch die Natürlichkeit des Menschen hat, als eine menschliche, ihre Geschichtlichkeit. Was für den Griechen oder für Rousseau "natürlich" war, ist es nicht mehr ohne weiteres auch noch für uns."

¹⁸⁸ SS VI, p. 96: "Nur menschengeschichtlich konnte Nietzsche einigermaßen zeigen, was ihm unter einer natürlichen Menschlichkeit faktisch vorschwebte, sei es, dass er die griechische Antike oder den Menschen der Renaissance oder auch einzelne moderne Menschen wie Goethe und Napoleon zum Vorbild nahm. Ein wirklich schon bewohnbares "Neuland der Seele" hat Nietzsche auf seinen Fahrten zur "Entdeckung des Phänomens Mensch" nicht entdeckt. Er hat dieses künftige Festland nur von ferne bezeichnet und am eindringlichsten dort, wo er die "Heimatlosigkeit" des zukünftigen Menschen in der Gegenwart feststellt. Dagegen blieb seine "Umwertung" der christlichen Wertinterpretation dem Wort wie der Sache nach in ihrer eigenen Gegnerschaft gefangen."

queda como último filósofo que intentó repensar la naturalidad, pero que no cosechó buenos resultados. Para Löwith, Nietzsche se encuentra preso de esa gran tradición de la filosofía alemana que continúa dependiendo de la teología protestante, y que hasta en su ateísmo sigue siendo luteranamente atea. Löwith aplica al propio Nietzsche su famoso *dictum* sobre la corrupción de la filosofía alemana por parte la sangre de los teólogos protestantes.¹⁸⁹

Por otra parte, Löwith también se embarcó en un proyecto de crítica de la crítica de la filosofía de la religión en el siglo XIX, la cual, según él, podría ser considerada como una persistencia del ateísmo protestante y del protestantismo de tipo ateo, de Hegel a Nietzsche.¹⁹⁰ Toda la época es ambigua con respecto al cristianismo. Sólo Overbeck habría abandonado toda esperanza en un trasmundo.

2.2.3. Antropología

2.2.3.1. La salida de la filosofía clásica alemana: Feuerbach y Burckhardt

Algunos intérpretes han considerado que *el tema central* de Löwith es la antropología.¹⁹¹ Nosotros no compartimos esa opinión. Los intereses filosóficos de Löwith apuntan más bien hacia la revitalización de una concepción nietzscheana de la

¹⁸⁹ SS 3, p 94: "In seinem Kampf um den "natürlichen Menschen" hat Nietzsche die Einsicht gewonnen, dass nicht nur die gesamte *klassische* deutsche Philosophie, sondern *auch noch* die Philosophie Feuerbachs eine Philosophie von "Halbpriestern" ist, eine Philosophie, welche kraft ihrer christlich-moralischen Vorurteile nicht die "Natur" des Menschen zur Sprache bringt, sondern eine geschichtlich bestimmte Unnatur: "Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss (und wir können hier fortfahren: Nietzsche, Dilthey, Heidegger) das sind alles noch Theologen und Kirchenväter."

¹⁹⁰ No por casualidad este artículo acabaría formando parte del quinto capítulo de la segunda parte del *De Hegel a Nietzsche*.

¹⁹¹ Cfr. Rossini, M., *Karl Löwith : la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla 'Menschenfrage'*, Armando Editore, Roma, 2009; Dabag, M., *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum, 1989; Donaggio, E., "Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48,1, 2000, pp. 37-48.

naturaleza que, en términos antropológicos, supone reconocer el carácter esencialmente natural del ser humano. Evidentemente, este respecto antropológico de su renovación de la concepción nietzscheana de la naturaleza tiene un componente vitalista, en lugar de humanista o existencialista. Dicho de otro modo, y con terminología del último Löwith: su pensamiento apunta no tanto a un discurso que tematice al ser humano en cuanto tal, sino a una cosmoteología libre de presuntuosas autoexaltaciones antinaturales humanas. Si bien es cierto que este primer Löwith desarrolla una antropología parcial, no lo es menos que lo hace subordinándola a una concepción global de la naturaleza y a un ateísmo no dirigido por el cristianismo. En términos del último Löwith: toda antropología depende de la cosmoteología. Ahora bien, ya que para explicar la propuesta antropológica de este primer Löwith nos apoyamos en el esquema de las tres etapas de la historia de la filosofía propuesto en *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, enseguida nos percataremos de que una modificación en la comprensión de uno de esos términos es algo que afecta a los otros dos, y al conjunto en general. Esto también ocurre en este primer Löwith, quien realizando una crítica de la pervivencia de la religión (*Gott*) en la filosofía de su tiempo y reivindicando la naturalidad del mundo (*Welt*), también propone una nueva comprensión del ser humano (*Mensch*).

Ahora bien, esta nueva comprensión del ser humano pasa por el reconocimiento de su naturalidad, su vitalidad y su sensibilidad. En este sentido, la *Probevorlesung* (*L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*)¹⁹² y la *Antrittsvorlesung* (*Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie*)¹⁹³ de 1928 constituyen una declaración de intenciones en toda regla. En la interpretación de Löwith, la filosofía clásica alemana concluye con Hegel. Esta conclusión tiene un doble

¹⁹² Para la *Probevorlesung* Löwith ofreció dos temas para que la Facultad eligiera el más apropiado. El que ésta desechó fue "Dialektisches und dialogisches Denken". Podemos imaginar que Löwith habría realizado una comparación entre un pensamiento dialéctico, dirigido por la idea de sí mismo, y un pensamiento dialógico conducido por la alteridad constitutiva del "tú".

¹⁹³ Para la *Antrittsvorlesung* también ofreció dos temas. El rechazado fue: "Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften". Podemos imaginar que, en vez de la comparación entre Hegel y Burckhardt que finalmente impartió como *Antrittsvorlesung*, Löwith habría realizado una exposición de la cuestión de la historicidad en Dilthey.

respecto: por un lado, como ya hemos visto, la filosofía clásica alemana, así como la gran tradición de la filosofía, se mantienen alejadas de las potencias políticas e históricas, sobreponiéndose a la siempre presente posibilidad de voluntaria sumisión filosófica; por otro lado, la muerte de Hegel inicia un movimiento anti-idealista, contrario al primado de la (auto)conciencia, que se esfuerza por encontrar lo propiamente humano fuera de la (auto)conciencia. Löwith recibe con entusiasmo esta tendencia filosófica hacia la antropologización y a la humanización, siempre que reconozca el fondo natural del ser humano. Las grandes corrientes filosóficas posthegelianas decretan el fin de la filosofía de la (auto)conciencia y se empeñan en describir el poder de lo inconsciente: Feuerbach, Schopenhauer, Carus, Hartmann, Nietzsche o Freud se encuentran para Löwith bajo el signo de una época postidealista.

El problema de Löwith en esta época de Marburgo es, pues, el siguiente: ¿cómo salir de la filosofía clásica alemana produciendo una antropología "naturalista" en vez de una investigación sobre el yo, una filosofía de la existencia o una árida analítica del Dasein? Löwith se aferra a Feuerbach, quien representa la salida filosófico-naturalista, y a Burckhardt, quien representa la salida histórico-escéptica. Las dos *Vorlesungen* de 1928 siguen un mismo formato: la contraposición entre Feuerbach y Hegel en la *Probevorlesung*, y entre Burckhardt y Hegel en la *Antrittsvorlesung*. La elección de Hegel no es casual: para este Löwith, al igual que para casi todos sus contemporáneos, Hegel encarna la cima de una desmedida filosofía idealista a la que, según Löwith, es necesario hacerle tocar tierra.¹⁹⁴

Feuerbach, a cuyos *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* había dedicado el primer capítulo de su tesis de habilitación, es presentado como el filósofo atento a dos cuestiones capitales para Löwith: la naturaleza sensible del ser humano y el "yo" que es siempre un "yo-en-relación-con-un-tú".¹⁹⁵ Esta doble constatación entra en contradicción con la filosofía hegeliana, y Löwith cierra el escrito con un listado de

¹⁹⁴ El Hegel maduro (no el joven Hegel, "descubierto" por Nohl en 1907) seguía siendo considerado como un perro muerto.

¹⁹⁵ SS V, p. 10.

diferencias entre la filosofía del ser humano que piensa (Feuerbach) y del ser humano como conciencia de sí (Hegel).¹⁹⁶

En asuntos histórico-políticos Löwith plantea la comparación entre Hegel y Burckhardt, quienes para él difieren esencialmente en la idea de la libertad y de la libre

¹⁹⁶ SS I, pp. 25-26: "Blicken wir von hier aus zurück, so ergeben sich bezüglich der Differenz von Hegel und Feuerbach folgende Leitsätze:

1. Der formale Grundbegriff der klassischen Philosophie ist das *Selbstbewusstsein*.
2. Der Ausgang vom Selbstbewusstsein setzt zweierlei voraus:
 - a) dass das "Ich"-selbst etwas ursprünglich Selbständiges sei, und
 - b) dass das geistige *Bewusstsein* dieses Ich aus sich selbst verständlich sei.
3. Beides zusammen bedeutet, dass die klassische, Hegelsche Philosophie eine Philosophie aus dem Standpunkt der Philosophie ist.
4. Weil aber doch nur der *Mensch* philosophiert, so muss auch diesem Begriff vom Selbstbewusstsein eine ganz bestimmte, wenngleich unausdrückliche Anthropologie zugrunde liegen.
5. Das anthropologische Selbstbewusstsein, welches dem idealistischen zugrunde liegt, besteht darin, dass sich der Idealist auf Grund dessen seiner selbst bewusst ist, dass er in dem Bewusstsein existiert:
 - a) ein *selbständiger*, und
 - b) ein *wissender* Mensch zu sein.

Demgegenüber behauptet Feuerbachs unklassische Philosophie:

1. Der formale Grundbegriff der wahren Philosophie ist der denkende *Mensch*, und nur dieser "ist" das Selbstbewusstsein;
2. Dieser Ausgang vom Menschen setzt zweierlei voraus:
 - a) dass ich selbst etwas ursprünglich Unselbständiges, ein an Andern wesentlich teilhabender Mitmensch, aber kein Individuum bin, und
 - b) dass nicht nur der Geist den Leib mit Bewusstsein bestimmt, sondern er seinerseits schon unbewusst, von Natur aus, bestimmt wird.
3. Beides zusammen bedeute, dass die unklassische, Feuerbachsche Philosophie gerade deshalb eine "radikale" Philosophie ist, weil sich aus dem, was *gegen* die Philosophie ist, aus der ursprünglichen "Nichtsphilosophie", erzeugt.
4. Die Idee vom Menschen, welche dieser philosophischen Anthropologie zugrunde liegt, besteht darin, dass sich der Feuerbachsche "Mensch" auf Grund dessen seiner selbst bewusst ist, dass er in dem Bewusstsein lebt;
 - a) ein durch etwas, was er nicht selber ist, durch Zu- und Angehörigkeit begründetes, und
 - b) ein ebenso sinnliches wie geistiges Wesen zu sein."

personalidad: mientras que Burckhardt pretende salvar el legado de Europa en el saber de una pléyade de individuos cultos liberados de los acontecimientos históricos, la alabanza del saber y el menosprecio del individuo de Hegel es el resultado del acontecer histórico. Al confrontar la filosofía de la historia de Hegel con las consideraciones histórico-universales de Burckhardt, Löwith cree captar la diferencia en sus propuestas al afirmar que el segundo quiere liberar el individuo frente a la historia, mientras que el segundo quiere liberar al acontecer de la historia del individuo.¹⁹⁷ Como consecuencia, las palabras clave de cada uno de ellos son radicalmente opuestas: sufrimiento (Hegel) frente a goce (Burckhardt); acción frente a consideración; esfuerzo, lucha y trabajo frente a tranquilidad; hombre político frente a apoliticidad; Estado como manifestación de lo divino frente a Estado como mal necesario, etc. Löwith, claro está, se siente cercano a Burckhardt, y en este período de Marburgo se esfuerza por encontrar y describir a ese superior individuo libre que para Hegel habría resultado un alma bella.

A partir de 1928, Löwith emplea con vehemencia el método comparativo, al que casi cabría tildar de escolar y docente, con objeto de exponer, en la contraposición de opiniones de grandes autores, las ideas centrales de éstos. No obstante, por debajo de los grandes sistemas y de las ambiciosas teorías, Löwith no busca solamente mostrar con mayor claridad pedagógica qué pensaron Hegel y Burckhardt sobre la historia o Hegel y Feuerbach sobre el ser humano; lo que busca -como señala Gadamer- es: "en medio de lo más áspero de la argumentación, lo individual y anecdótico en que salían a la superficie las huellas de lo humano. [...] Sabía desentrañar los movimientos más sencillos, naturales y comprensibles del ser humano allí incluso donde uno pretendía hablar en nombre del espíritu del mundo, permaneciendo siempre distanciado."¹⁹⁸ Este Löwith de Marburgo se interesa por lo humano del sistema, lo individual de la teoría, la carne y la sangre del pensamiento y lo natural del ser humano que piensa. Ahora bien, esas preocupaciones por lo humano, demasiado humano, pronto le harán rebasar el estrecho marco de las investigaciones fenomenológicas (el escrito de habilitación de 1928) y los estudios sobre una misma cuestión en dos pensadores (las dos *Vorlesungen* de 1928) para denunciar el carácter teológico de la filosofía alemana, como ya hemos

¹⁹⁷ SS 7, p. 28: "Burckhardt will zeigen, wie das Individuum *für sich selbst* frei werden kann *von* dem allgemeinen Geschehen der Geschichte -Hegel dagegen, wie das Individuum *von sich selbst* frei werden kann *für* das Geschehen der allgemeinen Geschichte"

¹⁹⁸ Gadamer, H. - G., *Op. cit.*, p. 273.

visto, y para incluir en sus planteamientos (como veremos a continuación) una reflexión sobre el mundo social y económico, igualmente constitutivo de lo propiamente humano.

2.2.3.2. El abandono de la perspectiva fenomenológica: Marx y Weber

Pronto se dio cuenta Löwith de que la comprensión del *Mitwelt* exigía incluir la reflexión sobre la fuerza objetiva de la estructura social, así como su historia.¹⁹⁹ Su (pre)ocupación por el destino del ser humano en la época moderna requería una ampliación hacia lo social, que acometió en el texto sobre Marx y Weber, publicado en 1932 en la legendaria revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.²⁰⁰

Después de su escrito de habilitación, que como hemos señalado no tiene una continuación en cuanto a su estilo,²⁰¹ Löwith comienza a emplear sistemáticamente uno de sus recursos favoritos: intentar mostrar la verdad de un tema mediante la comparación del pensamiento de dos o más autores, concebido como un juego teatral de diversos personajes, en virtud del cual se pretende revelar la verdad de la obra (o tema). Löwith juega a ese juego con Marx y Weber con objeto de demostrar que, si no en sus fines, al menos sí en sus motivaciones el tema fundamental de ambos era el ser humano; es decir, como filósofos²⁰² de la época posthegeliana, que lanza a todo pensador hacia

¹⁹⁹ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 170.

²⁰⁰ En esta revista se habían publicado las dos partes de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Lamentablemente, cerraría al año siguiente, *et pour cause* (1933).

²⁰¹ Puede ser considerado como un ejercicio de introyección de la praxis gremial filosófica que, cual capullo, abandona una vez ha sido empleada.

²⁰² Löwith (*Max Weber y Karl Marx*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 37) eleva la condición de ambos a filósofos. Hoy esta afirmación no nos dice nada, pero considerar en 1932 que Weber tenía oído para la filosofía (ante la que parece ser tenía tanto oído como para la religión), y que Marx, el profeta del comunismo soviético, era un filósofo a la altura de Platón, Agustín de Hipona o Hegel, le supuso muchos problemas y graves malentendidos. Con posterioridad se ha demostrado que en este gesto de inclusión Löwith fue un pionero. Pero en su época fue considerado como un excéntrico por impartir docencia sobre autores posteriores a Hegel (y más, sobre Marx) y por considerar filosóficamente al *Nationalökonom* que era Weber. El propio Heidegger contemplaba extrañado los intereses de su primer discípulo y, en una carta de abril de 1932, despachó rápidamente este escrito felicitándole a Löwith por un trabajo sobre autores que él desconocía: "Ya que no conozco a Marx ni a Weber (a excepción de la *Ciencia como vocación* y algunos ensayos metodológicos), no soy capaz de tomar posición. Encuentro de todos modos

las aguas de la antropología, ellos también sucumbieron a la tendencia antropologizante del pensamiento.

Se tratará de aquí en adelante, por lo tanto, de lo siguiente: *de mostrar, a través del análisis comparativo del motivo de investigación básico de Weber y Marx, lo común y la diferencia en su idea del ser humano, como fundamento de la economía y la sociedad.* [...] Su idea del ser humano no ha sido, ni para uno ni para otro, el *fin* consciente y expreso de sus investigaciones, pero sí su motivo originario. El tema explícito de las investigaciones científicas de Marx y Weber es el *capitalismo*. El impulso para su investigación es, sin embargo, la pregunta por el *destino humano del mundo presente de los seres humanos*, para el cual el "capitalismo" es la expresión característica de su problemática²⁰³

El interés de la obra de ambos radica para Löwith en que allí se introducen nuevos saberes (economía, sociología, estructura social, antropología, etc.), habitualmente despreciados por los filósofos de la pura conciencia y del puro análisis existencial, y que, sin embargo, son imprescindibles para el análisis del *Mitwelt* y de toda propuesta antropológica. Ante este descubrimiento, en parte asociado a su puesto en Marburgo como profesor dedicado a la antropología y las ciencias del espíritu, abandona Löwith el análisis fenomenológico; y no sin motivo.

Löwith se percató de que la época demanda antropología y que ésta exige prestar atención al poder que se ha convertido en nuestro destino: la economía y, sobre todo, el capitalismo. La comparación entre Marx y Weber es magistral, presentando las diferencias entre ambos: mientras que Marx propone una terapia, Weber, más comedido, propone "únicamente" un diagnóstico; mientras que Marx pretende denunciar la (auto)alienación, Weber describe la racionalización inevitable; mientras que en Marx late la voluntad de intervenir en el presente y en el futuro, Weber

que aquí usted, igual que en su escrito de habilitación, se ha sumergido a fondo en la cuestión y ha tenido también la sensibilidad para hacerlo" (citado por Donaggio, E., *Op. cit.*, p. 97).

²⁰³ Löwith, K., *Max Weber y Karl Marx*, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 32-33

discrimina las profesiones del político y del científico y prohíbe al segundo que intervenga en política haciendo pasar sus opiniones por verdades científicas comprobables; mientras que Marx se permite, sobre todo en su juventud, cierto tono profético, Weber, aquí como buen hegeliano, se prohíbe cualquier coqueteo con el profetismo. En un mundo en el que la economía ha devenido destino, Löwith elogia la penetrante capacidad analítica de Marx y Weber, pero se siente igualmente alejado de ambos. El relativismo existencial de Weber le parece tan insostenible como la teleología histórica de Marx.²⁰⁴ Su "Max Weber y Karl Marx" se trastoca en "ni Max Weber ni Karl Marx". Pero Löwith plantea una salida, que se zafa de las propuestas burguesas de Weber y de las propuestas revolucionarias de Marx, en nombre de un aristocratismo defensor de la libertad individual (aunque sólo de algunos egregios individuos) enfrentado a las tendencias democratizantes, y reivindicador de la naturalidad del ser humano: una postura ejemplificada a la perfección por Burckhardt:

Contra lo irrefrenable de la racionalización burocrática se puede preguntar, según Weber, cómo sería posible aún, vista esta tendencia omnipotente a la racionalización de la vida completa, salvar algún resto de un *movimiento de libertad individualista*, en algún sentido. Sin embargo, ese movimiento de libertad es el que él, en verdad, no ha "salvado", sino que constantemente ha combatido, casi por el gusto de la lucha misma. Un hombre como Jacob Burckhardt la salvó, a través del regreso consciente a la esfera "privada" y la cultura de la "vieja Europa", y casi lo ha hecho también un estudioso como E. Gothein. Por el contrario, Weber combatió constantemente esa libertad, en tanto tomó posición ostentosa y precisamente en *ese* mundo, para actuar *en él contra él*, en una "acción de dolorosa renuncia".²⁰⁵

Como veremos más adelante, Löwith encomia la retirada casi monástica en la vida privada del individuo sabio, desorientado por las tendencias democráticas modernas, capaz de salvar los bienes culturales europeos de las plebeyas pasiones de las masas

²⁰⁴ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p.185: "El relativismo existencial de Weber en relación con la libre elección de un valor supremo me parecía tan insostenible como la tesis marxista del ser humano como ser perteneciente a una clase social, y cuyo deber es seguir la tendencia de la historia universal."

²⁰⁵ Löwith, K., *Max Weber y Karl Marx*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 71

desenfrenadas. Para Löwith, las propuestas de Marx y Weber pretenden amoldarse a la realidad de la sociedad democrática de masas, y son por ello erróneas. Löwith predica ese retiro mundano típico, como veremos, del círculo suizo de Basilea.

En todos los textos antropológicos de la época de Marburgo,²⁰⁶ Löwith intenta pergeñar una nueva antropología caracterizada por el naturalismo (Feuerbach) y el escepticismo (Burckhardt). A diferencia de la antropología burgués-weberiana, filosófico-existencialista, proletario-marxista, religioso-cristiana o religioso-judía, mancomunadas en su rechazo de la naturalidad del ser humano, Löwith busca una antropología no cristiana que suprima los presupuestos del cristianismo y vuelva a pensar la naturalidad del ser humano, así como su anclaje en una realidad tan irracional como es la vida. Las antropologías previamente mencionadas son para Löwith erróneas: definen al ser humano en tanto que cristiano o judío (el ser humano es humano porque ha sido creado a imagen y semejanza de la divinidad), en tanto que existencialista (el ser humano es humano porque debe tomar una decisión o estar resuelto) en tanto que revolucionario ("el género humano es la Internacional"; de donde se deduce que fuera de la Internacional no hay género humano), en tanto que burgués (el ser humano es humano porque vive azacaneado por el bullicio de la alienante vida económico-capitalista). Ni rastro de la naturalidad sugerida por Nietzsche, Feuerbach y Burckhardt.

2.3. Löwith descubre la política (1933)

2.3.1. "Yo era indiferente a las circunstancias políticas"

A comienzos de 1933, Löwith es un respetado profesor de filosofía en Marburgo, dedicado a tres tareas: 1) describir la (a su juicio) excesiva historización y politización del pensamiento después de Hegel; 2) denunciar la larga sombra del protestantismo en la filosofía alemana; y 3) buscar una antropología que, partiendo del rechazo -propio de la época- a la filosofía idealista de la (auto)conciencia, reivindique el carácter natural del ser humano. Sin embargo, los acontecimientos de 1933 trastocan repentinamente su situación vital e intelectual. Löwith, al igual que muchos de sus compañeros, estaba al

²⁰⁶ En 1935 publica un artículo sobre Scheler ("Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie", en *SS I*, pp. 243-258), pero no contiene reflexiones propiamente antropológicas.

margen de los asuntos políticos, de modo que el cambio le cogió por sorpresa. No es de extrañar entonces que reaccione con cierto retraso ante acontecimientos que, solamente un año después (1934), lo llevarían a impartir su último curso universitario y, dos años después (1935), a ser expulsado de la universidad alemana, comenzando así un periplo intermitente por Italia²⁰⁷ hasta noviembre de 1936, cuando tomó un barco rumbo a Japón, donde permanecerá hasta enero de 1941.

Aunque reaccione con cierto retraso ante los acontecimientos políticos, todas sus obras inmediatamente posteriores se refieren desde entonces directamente o indirectamente a ellos. No obstante, durante los primeros años luchó por mantener su puesto en la universidad alemana (que conservó hasta la primavera de 1935)²⁰⁸ y, después, por encontrar algún puesto o beca en Italia, Turquía, España, Francia, etc. Probablemente pensara que esta conmoción política sería transitoria y revocable. Tras más de un año de búsquedas infructuosas le llegó una oferta desde Japón y decidió marcharse. Sin embargo, en Japón siguió considerando la posibilidad de un súbito cambio que le permitiera recobrar la normalidad previa a 1933. No es sino hasta 1939 cuando se percata de que la situación política alemana es irreversible y comienza a redactar y publicar varios artículos (entre 1939-1940)²⁰⁹ donde por vez primera da cuenta de la deriva política alemana y explica igualmente su reacción inmediata ante los acontecimientos de 1933.

²⁰⁷ Tanteando posibilidades de trabajo visitó París, Estambul, Suiza, varias localidades italianas, etc.

²⁰⁸ De la primera expulsión de 1933 estaban exentos aquellos judíos que fueran catedráticos desde 1914 o aquellos que hubieron luchado en el frente. Como Löwith había sido voluntario en el frente italiano, se libró de esta primera criba.

²⁰⁹ "Max Weber und seine Nachfolger", en SS 5, pp. 408-418 (vers. cast. en *Max Weber y Karl Marx*, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 135-148; "Der europäischer Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte europäischen Krieges", en SS 2, pp. 473-540 (vers. cast. en Löwith, K., *El hombre en el centro...*, pp. 57-122); y el Harvard Paper, esto es, Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2007 (vers. cast. Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid, 1992).

Si de momento ponemos entre paréntesis lo que Löwith dice -en 1939-1940- respecto a lo que pensó y realizó en 1933-1935, bien podemos afirmar que él asumió el reto que suponía dar cuenta de y enfrentarse al nacionalsocialismo, pero *siempre* de un modo *indirecto*, mediante la explicación de temáticas propiamente filosóficas. Son tres las debates en los que participa Löwith y se menciona el asunto del nacionalsocialismo: la lucha por la interpretación de Nietzsche, la reflexión sobre las consideraciones históricas de Burckhardt, y el enjuiciamiento del compromiso político de Schmitt. Como se ve, Heidegger no es mencionado en estos primeros momentos.

La reacción inmediata a los acontecimientos de 1933 se encuentra principalmente en dos libros (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, de 1935, y *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, de 1936), y en un artículo-diatriba contra Carl Schmitt (*Politischer Dezisionismus*, de 1935), firmado con el pseudónimo "Fiala". En estos tres escritos podemos encontrar la primera reacción de Löwith ante los acontecimientos de 1933, así como la continuación de las tres temáticas fundamentales que guiaban sus trabajos de la época de Marburgo. Además, Löwith logra confeccionar su "teoría" política de la apoliticidad; una "teoría" que había practicado desde el fin de la Gran Guerra y de la que fue consciente y puso en claro sólo a partir de 1935/1936.

2.3.2. La reacción inmediata a los acontecimientos de 1933

2.3.2.1. Nietzsche

Antes de la publicación del libro sobre Nietzsche, Löwith defendió en el Congreso de Praga de 1934 que la filosofía de Nietzsche era una filosofía de la eternidad cuyo núcleo se encontraría en la doctrina del eterno retorno.²¹⁰ En una conferencia dirigida contra la interpretación de Bäumler y Klages, que querían hacer de Nietzsche "el filósofo de nuestro tiempo", Löwith concede que Nietzsche sea el filósofo más representativo de la época, pues anunció el nihilismo que Löwith considera que atraviesa su propio

²¹⁰ SS 6, pp. 391-392: "Sein eigentlicher Gedanke ist aber ein Gedanken-System, an dessen Anfang der Tod Gottes, in dessen Mitten der aus ihm hervorgegangene Nihilismus und an dessen Ende die Selbstüberbindung des Nihilismus zur ewigen Wiederkunft des Gleichen steht."

momento histórico; pero niega que esto signifique que, debido a su acertada predicción sobre el nihilismo, Nietzsche pueda ser considerado como el filósofo de "nuestro tiempo", lo cual, en 1934, significaba tanto como "el tiempo del nacionalsocialismo". Y ello por dos razones: en primer lugar, porque el pensamiento de Nietzsche se habría caracterizado por su intempestividad, no sólo en su propia época, plenamente dominada por Bismarck, y en la que Nietzsche parecía estar en efecto fuera de lugar, sino tampoco en la de Löwith, donde, a pesar de su acertada predicción en algunos aspectos, no dejaba de ser todavía intempestivo en otros; y en segundo lugar, porque en el fondo Nietzsche no es para Löwith el filósofo de un tiempo nuevo, sino el nuncio de una vieja idea:²¹¹ la doctrina del eterno retorno. Según Löwith, Nietzsche es el filósofo de una eternidad²¹² que, en la concepción antigua del tiempo, se había mostrado como eterno retorno. Así, esa "eternidad" buscada por Nietzsche se encontraría según Löwith escudriñando el sentido del sol, el cielo y el mar,²¹³ no en una doctrina política, y menos en el nacionalsocialismo. Al resaltar el carácter central del pensamiento del eterno retorno, Löwith creía estar realizando una defensa filosófica de Nietzsche contra la apropiación por parte de la intelectualidad nacionalsocialista, más interesada en la "voluntad de poder", y a la que, por ende, la doctrina del eterno retorno le resultaba difícilmente asimilable.

Sin embargo, esta breve y "partisana" defensa filosófica de Nietzsche, dirigida contra los secuaces del nacionalsocialismo, queda englobada en un libro (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*) que recoge parte de sus lecciones de Marburgo sobre Nietzsche, y donde Löwith abiertamente muestra sus diferencias con respecto al pensador de Röcken. A diferencia del texto del Congreso de Praga, cuya intención expresa era impugnar las desfiguraciones hermenéuticas de los intérpretes nacionalsocialistas, con ese libro pretende reivindicar a Nietzsche como filósofo y

²¹¹ SS 6, p. 386: " [...] als der neue Verkünder einer ältesten Lehre."

²¹² SS 6, p. 389: "Als ein "Fragment aus der Geschichte der (christlichen) Nachwelt" ist seine Philosophie zugleich ein Rudiment aus der griechischen Vorwelt. Dadurch ist Nietzsche der Philosoph, nicht nur der jüngsten Zeit, sondern auch einer ältesten Zeit und insofern eines Zeit-"Alters"."

²¹³ SS 6, p. 394.

mostrar la centralidad de la doctrina del eterno retorno.²¹⁴ Eso es precisamente lo que da a entender el título, que es toda una declaración de intenciones: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* significa que Nietzsche no es sólo un literato (una provocación, ésta, para los filósofos académicos), sino ante todo un filósofo, siendo el corazón de su filosofía la doctrina del eterno retorno (una provocación, por este lado, para los intérpretes nacionalsocialistas de Nietzsche). Por si sus intenciones de convertir a Nietzsche en un verdadero filósofo no quedaran claras, redactó un anexo sobre las diversas interpretaciones de Nietzsche realizadas desde 1894 que, por motivos políticos, no fue incluida en la edición de 1935 (aunque sí lo fuera, y además en una versión ampliada, en la edición de 1956).²¹⁵

Con este texto, Löwith comienza también a tomar distancias con respecto a Nietzsche, dado que éste, a pesar de que intentara -piensa Löwith- un restablecimiento anticristiano de la antigüedad, no habría conseguido lograr ese objetivo. A pesar de las nobles intenciones del de Röcken, la vieja idea del eterno retorno, que se habría intentado recuperar en el culmen de la modernidad, no habría resurgido en toda su pujanza, sino que, al menos en Nietzsche, habría resultado calamitosamente modernizada.²¹⁶ Según Löwith, Nietzsche no habría añadido nada nuevo a los argumentos de Celso o Porfirio contra los cristianos, pero en cambio los habría arrojado a la arena filosófica impregnados a su pesar de espíritu cristiano, al estar Nietzsche determinado, bien que negativamente, por una posición *contraria* y, por tanto, afectada todavía de aquello a lo que él atacaba. Tampoco habría modificado Nietzsche en lo esencial la doctrina del eterno retorno de los antiguos, y en cambio la habría insertado en un marco moderno: y es que Nietzsche habla como Anticristo, no como filósofo, y empleando un sermón anticristiano, no un tratado filosófico; con un lenguaje profético, no con una sabiduría sosegada; haciendo de su filosofía un preludio del futuro, no la búsqueda de aquello que siempre es de la misma manera (*taûta aei*); viendo la doctrina del eterno retorno como una oportunidad de redención, no como una verdad física, y considerándola además como una apuesta de tipo moral, no como una realidad cosmológica; pretendiendo

²¹⁴ SS 6, p. 187.

²¹⁵ Donde cambió el título: reemplazó el errado "Wiederkunft" por el más acertado "Wiederkehr".

²¹⁶ SS 6, p. 120.

superar la temporalidad del tiempo en favor de la eternidad del eterno retorno, no considerando al tiempo mismo como copia de la eternidad; animando a amar voluntariamente al Destino (*amor fati*) y no, aun aceptándolo, sintiendo temor y reverencia ante él.²¹⁷ Löwith apenas modificará su imagen de Nietzsche posteriormente: valora muy positivamente su intento por recuperar las nociones de mundo, naturaleza y tiempo de la antigüedad (su intento por recuperar la antigüedad en general), pero no deja de poner de relieve aquellas ideas contrarias al espíritu de la antigüedad y conformes con el cristianismo que subsisten en él a pesar de su propia voluntad. Para Löwith, Nietzsche es el filósofo que queriendo revitalizar la antigüedad, repite, involuntariamente o no, ciertas ideas cristianas; Nietzsche, en suma, es para Löwith el filósofo anticristiano en sus intenciones, pero cristiano en sus resultados.

Löwith siempre consideró molestos algunos rasgos del pensamiento de Nietzsche y también de su persona: el patetismo de su escritura, la excesiva exposición de sí (como en el *Ecce Homo*), su voluntad destructora, su pasión por la controversia, su voluntad de intervenir en el presente, su ateísmo cargado de fuerza religiosa y susceptible de ser comprendido como certeza o creencia, su autopercepción como nuncio del porvenir, su exaltación de la vida peligrosa y de la experimentación con la propia vida, su desmedido ataque al cristianismo (desmedido en tanto que la desmesura no es exigida por la cosa misma, sino buscada con fines polémicos), etc. Löwith considera que todos estos rasgos no eran propios de los filósofos de la antigüedad, sino que provenían de las desgarradoras indagaciones sobre el sentido de uno mismo, propias de los primeros cristianos. Exponentes de la actitud vital e intelectual de los antiguos le parecieron dos compañeros de Nietzsche en Basilea: Burckhardt y Overbeck. El libro sobre Nietzsche de 1935 conecta con el libro publicado el año siguiente, en 1936, cuando casi hacia el final señala que lo que separaba a Nietzsche de Burckhardt y de Overbeck era que aquél no podía comprender que éstos no compartieran sus aflicciones, a pesar de que no eran en absoluto indiferentes a la indigencia de la época;²¹⁸ y es que ellos, en vez de mostrarse en público como estando desgarrados interiormente, se mostraron en su obra y en su vida sencillamente sosegados.

²¹⁷ SS 6, pp. 120-121.

²¹⁸ SS 6, p. 192.

2.3.2.2. Burckhardt y Overbeck

Cuenta Diógenes Laercio que a Diógenes de Sínope, el cínico, lo llamaban el Sócrates enfurecido. Un moderno Diógenes Laercio podría describir a Löwith como un Nietzsche apaciguado; esto es, atemperado en sus formas, principalmente gracias al influjo de Overbeck y Burckhardt; y ello, aunque sus aspiraciones filosóficas últimas fueran prácticamente las mismas que las del filósofo de Röcken (abolir el cristianismo y recuperar la naturalidad del ser humano), eliminando el "enfurecimiento" y la exaltación cristiana que, según Löwith, recorren la vida y la obra de Nietzsche.

Overbeck, el teólogo ateo, amigo y compañero de Nietzsche,²¹⁹ guiará las reflexiones löwithianas sobre la religión, mientras que Burckhardt, historiador escéptico, conocido pero alejado de Nietzsche, encauzará sus reflexiones sobre la historia. Para Löwith, a diferencia de Nietzsche, ambos aciertan con la *Stimmung* adecuada: serenidad, distancia respecto del presente, reivindicación del ser humano en su naturalidad, apoliticidad, ateísmo, escepticismo ante la historia, etc.

En todos los textos de los años veinte y treinta en que Löwith trata de la cuestión del cristianismo,²²⁰ Overbeck es la referencia última. Para Overbeck, el diagnóstico es contundente: el cristianismo ha muerto. Dado que lo esencial del mensaje cristiano tiene un carácter radicalmente antimundano (la *parousía* que trae el fin del mundo), toda actividad "mundana" pervierte el mensaje cristiano. De una concepción tan estricta del cristianismo se deduce que la teología en sí misma es anticristiana para Overbeck, pues la religiosidad vive de la esperanza, no de una "ciencia" teológica.²²¹ De ese modo, la

²¹⁹ Fue quien le recogió en Turín a principios de 1889.

²²⁰ "Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Philosophie" (1930), en SS 3, pp. 33-95; "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie" (1930), en SS 3, pp. 1-32; "Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert" (1933), en SS 3, pp. 96-162.

²²¹ Según Overbeck, el verdadero cristianismo es antiteológico, así como la teología es anticristiana. Véase Overbeck, F., *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift*,

"secularización" (en tanto "mundanización") del cristianismo comienza para Overbeck en una época tan temprana como el siglo II d. C., cuando los padres apologetas comienzan a utilizar *pro domo* los saberes de la antigüedad. En esa época (siglos II y III), el cristianismo está para Overbeck vivo en los mártires, no en los apologetas ni en los padres de la Iglesia; cuando el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio Romano, el cristianismo según Overbeck se conserva en los monasterios, y sólo allí. Así, el mensaje cristiano llega a Occidente bajo la forma del monacato, hasta que, en la época moderna, la introducción del método histórico-crítico, más vinculado al protestantismo que al cristianismo primitivo, constituye la ruina de éste.²²² El cristianismo deja de existir, sin que siquiera quepa hablar con propiedad de cristianismo moderno; para Overbeck, ello constituiría un oxímoron. Con esta posición, Overbeck pretende demostrar el carácter antiguo del cristianismo y su imposibilidad presente, porque el verdadero cristianismo renuncia para Overbeck al mundo y a la historia del mundo, mientras que el así llamado cristianismo "moderno", y sobre todo el protestante, vive en el mundo y a través de la historia del mundo, pues se comprende a sí mismo de forma histórica, con las herramientas de la crítica histórico-filológica. Pero para Overbeck esa autocomprensión presupone el abandono del mensaje original del cristianismo: la esperanza en el próximo fin del mundo.

Según Löwith, Overbeck no exclama de forma desgarrada que Dios ha muerto; simplemente certifica su muerte, la asume y la saluda. El ateísmo de este peculiar teólogo²²³ es el resultado de una crítica radical del cristianismo ayuna de odio, sosegada y escéptica, sin buscar nuevos dioses.²²⁴ El ateísmo de Nietzsche, en cambio, es para

Fritzsche, Leipzig, 173. Para Overbeck, toda teología presupone un pacto con las autoridades culturales y políticas mundanas.

²²² Contra el Hegel de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, quien sostenía que el protestantismo felizmente "mundanizaba" los principios del cristianismo, suprimiendo los votos de castidad, pobreza y obediencia ciega por la santificación del matrimonio, de la vida civil y del comercio, y de la obediencia libre.

²²³ Overbeck tuvo problemas, finalmente arreglados, con las autoridades de Basilea cuando éstas se enteraron del ateísmo del Catedrático de Teología de la Universidad.

²²⁴ Para Löwith, el ateísmo de los grandes filósofos alemanes posthegelianos (Strauss, Feuerbach, Ruge, Bauer, Marx, Stirner y Nietzsche) sigue determinado por el cristianismo protestante del que se quieren

Löwith²²⁵ un ateísmo cargado de odio, excitado y fundamentalista, que busca nuevos dioses. Löwith acepta el diagnóstico y la *Stimmung* de Overbeck, pero modifica el sentido de la comparación entre la antigüedad, el cristianismo y la modernidad. Si Overbeck pretende demostrar el carácter pasado del cristianismo, en cuanto que es un producto de la antigüedad muerto en la modernidad, Löwith defiende que la modernidad es el producto de un cristianismo moribundo, pero en ningún caso vinculada con los temas centrales de la antigüedad.

Al lado de Overbeck, Burckhardt comparece como el otro pensador que atempera el ardor del mensaje nietzscheano. Ya hemos visto anteriormente la poderosa influencia de Burckhardt en la conformación del pensamiento de Löwith. Es en el escrito sobre Burckhardt de 1936 donde se da cuenta de las relaciones entre Nietzsche y Burckhardt.²²⁶ Esta relación habría sido desde luego más fría que la existente entre Nietzsche y Overbeck; en efecto, parece ser que la admiración y el entusiasmo que Nietzsche profesaba a Burckhardt no era correspondida. Löwith analiza las cartas que Nietzsche le envía con ocasión de la publicación de alguno de sus libros y la respuesta, cuando la hay, de Burckhardt; éste siempre se muestra agradecido, pero frío y distante. Cuando recibe un ejemplar de la Segunda Intempestiva, Burckhardt despacha elegantemente el asunto afirmando que, a pesar de que su pobre cabeza no sea capaz de internarse en las profundidades de los fundamentos, fines y sentidos de la historia, estaba seguro de que el escrito nietzscheano lo conseguiría. Y es que Burckhardt intentaba de todas las maneras "quitarse de encima" a Nietzsche, cuya radicalidad y gusto por la provocación no entendía bien. Burckhardt pretendía vivir en paz "en el mundo", investigando serenamente el pasado, mientras que la exaltación de Nietzsche le era extremadamente ajena.²²⁷ En el *Harvard Paper*, Löwith afirma que su libro sobre

liberar. Para Löwith, sólo Overbeck consigue realizar una crítica del cristianismo limpia, que rompa con el protestantismo fáctico del ateísmo de la filosofía alemana.

²²⁵ Löwith se basa en el relato de Overbeck sobre Nietzsche: Overbeck, F., *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Berenberg, Berlin, 2011.

²²⁶ SS 7, pp. 50-61.

²²⁷ SS 7, pp. 82-83: "Wo Nietzsche den Willen anspannt um "anzutreiben, gleichgültig beinahe, ob wir selber dorthin gelangen", brefreit sich Burckhardt von allen Wünschbarkeiten durch die Betrachtung, wo Nietzsches radikale Kritik ein Sprengstoff sein will zwischen der Antike, die er sich einverleiben, und

Burckhardt de 1936 le liberó políticamente de Nietzsche.²²⁸ Esto es, le hizo darse cuenta de la peligrosidad del Acontecimiento-Nietzsche como un fenómeno específicamente alemán, y susceptible de ser interpretado interesadamente de un modo político. Así como había sido posible una interpretación nacionalsocialista de Nietzsche (por recortada, tergiversada y manipulada que ésta fuera), no habría sido tan fácil, piensa Nietzsche, realizar una interpretación nacionalsocialista de Overbeck o Burckhardt. En estas sus primeras reacciones ante los acontecimientos de 1933, Löwith empieza a asumir la necesidad de tomar en consideración la política, percatándose de una cuestión que él había obviado al menos hasta 1933, a saber. la responsabilidad política del filósofo: un tema que dominará la segunda etapa de su pensamiento.²²⁹ Lo que ahora podemos constatar es que Overbeck y Burckhardt son las herramientas con las que Löwith denuncia el entusiasmo religioso, el idealismo y la radicalidad (no tan difícilmente de ser políticamente aprovechable) de Nietzsche.²³⁰ Löwith reconoce que al principio había leído a Nietzsche desde una peculiar "apoliticidad" suya, sin darse

dem Christentum, dass er abstossen möchte, sieht Burckhardts historiker Blick in beiden zwei gleich zu verehrende Mächte, von denen er jedoch weiss, dass sie nicht mehr Quellen der Zukunft sind; wo Nietzsches Angriff auf das christliche Kreuz in Namen des aus der Zerstückelung wiedergeborenen Dionysos-Zagreus geschieht, beschreibt Burckhardt an der Gestalt des Dionysos, dessen apollinisches, "schönes Dasein" und die "ziellose Seligkeit"; die eigentliche Antike repräsentiert ihm aber überhaupt kein Dionysos, sondern der homerische Zeus von Otricoli, der in seinem Antlitz das "gewaltigste Wollen" mit der höchsten Weisheit vereint und in der Bildung des Mundes "Süssigkeit und Majestät". Wo Nietzsche seinen persönlichsten Notschrei und seinen "not-wendigen" Willen in seinem Hauptwerk unter Masken blossstellt, kommt Burckhardts eigenes Wissen fast nur in Randbemerkungen und im Gewande des Unscheinbaren zum Vorschein. Dem übermenschlichen "Übermut" von Nietzsche antwortet im Stillen Burckhardts menschlicher Gleichmut, und so entspricht schliesslich dem wahnsinnig anspruchswollen "Ecce homo" des einen die anspruchslöse "Vita" und das normale Ausleben des andern."

²²⁸ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 72: "Verdaderamente, en ese momento [en su período de docente en Marburgo: 1928-1934] aún no estaba definida mi postura respecto al desarrollo alemán y fue mi libro sobre Burckhardt (1935/1936) el que me liberó de Nietzsche y de las secuelas del radicalismo alemán."

²²⁹ Löwith sostiene en 1939 que Nietzsche y él mismo Löwith ayudaron a preparar caminos que ellos no recorrieron.

²³⁰ Gossman, L., *Basel in the age of Burckhardt. A study in unseasonable ideas*, Chicago University Press, Chicago, 2000, p. 435.

cuenta de la "legitimidad" y, más: de la perentoriedad de otras lecturas. Fueron pues Overbeck y Burckhardt los que lo despertaron de su ingenuo sueño nietzscheano y lo llevaron hacia una tradición (la propia de Basilea, como veremos) que, sin embargo, no dejaba de ser compatible con su original talante apolítico.

2.3.2.2.1. Apoliticidad ¿ingenua?

Durante toda su vida, desde los años veinte hasta los años setenta, Löwith se enorgulleció de su distanciamiento de la política (e incluso de su desprecio hacia ella). En momentos tan diferentes como 1939, 1959 y 1969 cuenta con chocante naturalidad, como si no tuviera otra alternativa, cómo los "disturbios" de la República de los Consejos de Munich en 1919 no sólo le resultaban indiferentes, sino que además le molestaban, por cuyo motivo se marchó a Friburgo.²³¹ En el *Harvard Paper* de 1939 (que es donde Löwith cuenta mayores detalles biográficos, aunque ni el momento ni las circunstancias pueden hacernos dudar de la verdad de las anécdotas, porque Löwith siempre actuó del mismo modo con respecto a la política), cuenta que hacia 1933 él era absolutamente indiferente a la política y que no leía ni un solo periódico;²³² que en las trascendentales elecciones al Reichstag del 5 de marzo de 1933 (que a la postre serían las últimas elecciones de la República de Weimar; unas elecciones celebradas 10 días después del incendio del Reichstag) no se le pasó por la cabeza ir a votar o perder un

²³¹ En 1939, en Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 47, dice: "Cuando en la primavera de 1919, en medio de las peores revueltas políticas, abandoné Munich..."; en 1959, en el CV (Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 170), dice: "Los disturbios ocurridos en Munich en la época de la República de los Consejos me hicieron ir a Friburgo, donde pude gozar de la severidad de la escuela fenomenológica, a través de Husserl."; en 1969, en el discurso de agradecimiento por la concesión de doctorado honoris causa por parte de la Universidad de Bolonia, SS 1, p. 464: dice: "Als ich [...] während der Münchner Revolution nach Freiburg entflohen..."

²³² Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 87: "yo era indiferente a las circunstancias políticas, y durante este tiempo no leí ningún periódico, así que me percaté del peligro que amenazaba la causa de Hitler cuando era demasiado tarde. Estaba tan despreocupado de las cuestiones políticas como la mayoría de mis colegas."

solo segundo en pensar en ir a votar;²³³ y que, en general, se sentía importunado por las sucias batallas entre los partidos políticos. Al menos hasta 1939, Löwith se sintió identificado con las *Consideraciones de un impolítico* de Thomas Mann.²³⁴ Veremos más adelante cómo esa apoliticidad o impoliticidad "natural"²³⁵ quedaron sublimadas en una "teoría".

2.3.2.2.2. La "apoliticidad" de Basilea

En el Norte les espantan los *colores cálidos* — los consideran vulgares, plebeyos. Allí, pues, yo formo parte de la plebe — ¡mas en el Sur no!²³⁶

Löwith encuentra en Overbeck y Burckhardt (y puntualmente en algún otro profesor de Basilea)²³⁷ un *ethos* familiar en cuestiones tan diversas como la política, la historia, la religión, etc. Así, si se nos permite hablar del grupo o del círculo de Basilea para destacar los rasgos comunes, podríamos caracterizar a este grupo del siguiente modo: escepticismo histórico, pesimismo político, consideración de la revolución francesa

²³³ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 94: "Nosotros no pensábamos, ni tampoco los T., perder ni un solo minuto en cuestiones políticas. Nos fuimos a esquiar y nos burlamos de los escasos ciudadanos que se dirigían a votar."

²³⁴ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 39: "Para mí, el siguiente paso [al volver a la vida civil tras el fin de la guerra] fue el comienzo de los estudios académicos. No podía interesarme por la lucha de los partidos políticos, pues desde la izquierda hasta la derecha todos litigaban por cosas que no me incumbían y que sólo significaban obstáculos a mi desarrollo. Una especie de justificación a mi postura llegó con la publicación en 1918 del libro de Thomas Mann *Consideraciones de un impolítico*."

²³⁵ En el *Harvard Paper* Löwith comienza destacando su "apoliticidad" del siguiente modo (Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 19): "Comparados con los informes oficiales del Congreso del partido de Núremberg, los extraoficiales sobre los campos de concentración, las palabras y hechos que a mí me conciernen son tan insignificantes como el destino de un docente en relación con un cataclismo total y sistemático. En esta pobreza de hechos radica precisamente la ventaja de estas anotaciones; no ofrecen ni más ni menos que una imagen cotidiana de lo que realmente sucedió en el ámbito de la vida de un individuo apolítico."

²³⁶ Nietzsche, F., Fragmentos póstumos, P II, 15 [29].

²³⁷ Rohde, algunos escritos de Bachofen, etc.

como el origen del fin de la vieja Europa, primacía de la cultura, pasión por Italia, y ateísmo personal (y casi intransferible):

1. Escepticismo histórico: en lo tocante a la historiografía, el Grupo se enfrenta al historicismo típicamente prusiano/protestante/nórdico, al que contraponen su escepticismo histórico, aderezado con una enorme erudición. Frente a la instrumentalización de la historiografía dominante en Berlín, muestra su distanciamiento de la misma, destacando la falta de cientificidad de todo relato histórico, la artificialidad del historicismo y el apoyo de éste a las potencias políticas.²³⁸ Varios investigadores han contrastado la diferente manera de hacer historiografía en Basilea (Burckhardt) y en Berlín (Ranke):²³⁹ las diferentes vinculaciones con el poder estarían en relación con el tipo de historia que se redacta: en Berlín, capital de un gran Estado -Prusia-, se tiende a redactar una historia propiamente política, mientras que en Basilea, pequeña ciudad de un pequeño país, se tiende a redactar una historia volcada hacia la cultura.²⁴⁰ Su geografía también es determinante: el Grupo se mueve en pequeñas y medianas ciudades universitarias del sur de Alemania, Austria y Suiza. Es decir, en regiones políticamente subordinadas o secundarias, con dinámicas intelectuales propias de este tipo de ciudades, muy diferentes de las de grandes capitales, como París o Londres.

2. Pesimismo político y apoliticidad: aunque disfrutaban de una base económica relativamente estable (en el fondo son burgueses, y sus temas no son los habituales del socialismo), los componentes del Grupo están alejados de los centros de poder y no toman parte de las decisiones políticas. Por eso se retiran hacia el estudio de la historia, ensalzan el poder de la cultura y se muestran orgullosamente *apolíticos*. Además, cuando se inmiscuyen en asuntos políticos, tienden a hacerlo desde categorías

²³⁸ Así como en varios Länder del sur de Alemania o en Suiza, regiones políticamente secundarias.

²³⁹ Cfr. Navarro Pérez, J., "Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político", en *Res publica* 6, 2000, pp. 111-145. En la p.115, n.7, indica que en 1948 Meinecke prefería a Burckhardt antes que a Ranke. Gossmann, L., "Burckhardt und Ranke: Basel und Berlin", en Gossmann, L., *Basel in the age of Burckhardt. A study in unseasonable ideas*, Chicago University Press, Chicago, 2000, pp. 439-454.

²⁴⁰ Elias, N., "Historia de la cultura e historia política", en *Los alemanes*, Instituto Mora, México, 1999, pp. 151-204

estéticas.²⁴¹ Como indica Elias,²⁴² la burguesía culta alemana posterior a 1848 se escinde en dos grandes bloques: la que se refugia en la cultura, ataca la *Weltgeschichte* y lee compulsivamente a autores como Schopenhauer, Nietzsche o Kierkegaard, y la que se toma en serio la *Weltgeschichte*, despreciando esas lecturas estetizantes y evasivas e interesándose por la política. Nuestros autores pertenecen a la primera.

3. La consideración de la revolución francesa como el origen del fin de la vieja Europa: El acontecimiento político que invierte y subvierte la vieja Europa es la Revolución Francesa. Ellos, sin embargo, se consideran herederos de la vieja Europa en el aspecto cultural,²⁴³ y por eso es la "modernidad" algo alejado de su pensamiento. Sienten los acontecimientos políticos (las revoluciones inglesa, norteamericana y, sobre todo, francesa), económicos (la revolución industrial) y sociales (surgimiento de la cuestión social y de los movimientos y partidos socialistas y obreros), así como los fenómenos políticos de su época (liberalismo, socialismo, democracia, constitucionalismo, movimientos de masas, igualitarismo, partidos políticos, emancipación de la mujer, etc.) como acontecimientos externos, o más bien como una amenaza, síntomas de decadencia, de modo que no toman en consideración ninguno de esos asuntos.

4. Primacía de la cultura: La historia no es para Burckhardt y Overbeck sólo historia política, sino que se vincula con la religión, la cultura, el arte, la ciencia, etc. No es casual que la palabra "cultura" aparezca en los títulos de las grandes obras de estos autores: Burckhardt escribió *Die Kultur der Renaissance in Italien* y Overbeck *Christentum und Kultur*. Por eso reivindican la cultura (la universidad) frente al poder, frente a toda clase de poder. No distinguen formas benignas y malignas de poder,²⁴⁴ sino que para ellos (y sobre todo para Burckhardt) todo poder es malvado²⁴⁵; ni tampoco distinguen entre los diferentes regímenes, pues todos ellos son formas de manifestación

²⁴¹ Ésta es la tesis global de Lepenies, W., *La seducción de la cultura en la historia alemana*, Akal, Tres Cantos, 2008.

²⁴² Elias, N., "Historia de la cultura e historia política", en *Op. cit.*

²⁴³ Un tipo de historiografía que será retomado por Dietrich Gerhard y Otto Brunner.

²⁴⁴ Esta indistinción será criticada por Weber en el artículo "Zwischen zwei Gesetzen".

²⁴⁵ Burckhardt, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE, México, 1996, p. 20.

de un mismo mal: el poder. Por eso fomentan una historia cultural y no política. Podríamos describir este punto de vista como un punto de vista del ámbito cultural del suroeste alemán, periférico geográficamente y dominado intelectualmente de modo elitista (frente a las masas y el socialismo); conservador en lo cultural, y pesimista en lo político (o directamente apolítico).

5. La pasión por el Sur: no es casualidad que su mundo intelectual tienda a solaparse con el del Sacro Imperio Romano Germánico, sin llegar a asumir la mirada inglesa, norteamericana y francesa. Incluso en sus viajes, los Alpes conforman el acontecimiento geográfico por excelencia. Esto explica igualmente su querencia por la Italia mediterránea, que funge como modelo contrario al alemán y viene descrita como el espacio de la ligereza, del desenfado, de la alegría y del escepticismo. No les interesa una Alemania protestante, míticamente nórdica, antirromana, autoritaria, antidemocrática, estetizante y sobria, sino una Alemania vinculada al Sur, conocedora al menos de lo mediterráneo: naturalidad, escepticismo, paganismo, luminosidad, cercana a la antigüedad, etc. No es difícil encontrar precedentes de esta Alemania obsesionada por la ligereza del Sur, a través de la tradición de los viajes a Italia: Winckelmann, Goethe, los propios Burckhardt y Nietzsche, Simmel... por mencionar sólo algunos nombres señeros. Löwith trabaja en esa tradición, también tras la caída del II Reich, en plena República de Weimar, en el III Reich y en la República Federal. Siempre fue fiel a Italia y al Mediterráneo. Se trata de una forma de imaginarse la antigüedad por un lado, y la germanidad por otro, muy característica.

6. Su ateísmo personal: la relación con la religión tiene un componente intelectual y personal que podríamos calificar como típicamente luterano. El ateísmo de Overbeck o el distanciamiento de la religión por parte de Burckhardt no pueden transponerse al ámbito público y/o legal. Siempre hay algo de provocativo (Nietzsche) o indiferente con respecto a la legislación de la religión (Overbeck, Burckhardt). En sus escritos destaca la concepción de lo religioso como un asunto primariamente teórico que apunta hacia el individuo (algo teológicamente muy luterano) y, correspondiente, alejado de la reflexión sobre el mundo social. Ninguno de ellos se preocupa por un marco legal, como sí hacen, justamente en esas fechas (en torno a 1870), los republicanos franceses o la *National Secular Society*, del Reino Unido, y fundada en 1866,.

2.3.2.3. Schmitt

Podemos analizar el tercero de los textos en los que Löwith reacciona a los acontecimientos de 1933 de acuerdo con dos niveles de lectura muy distintos: en primer lugar, siguiendo la acusación personal a Carl Schmitt, quien es tildado de oportunista político; y, en segundo lugar, de acuerdo con la crítica del decisionismo, que aquí se Löwith crítica en tanto que político, pero que en tanto que filosófico tendrá mayor recorrido y conecta con las posteriores críticas a Heidegger.

Politischer Dezisionismus es un texto valiente, escrito por un judío en la Alemania de 1935, en el que el -en aquel momento nacionalsocialista- Schmitt es acusado de ser un oportunista no sólo político, sino también intelectual. Considerando la gravedad de la acusación, no resulta extraño que el escrito fuera publicado bajo el pseudónimo "Hugo Fiala", profesor de la Universidad de Madrid. Según Löwith, Schmitt es un arribista que antes de 1933 y *por motivos políticos* enfatiza el estado de excepción y lo ocasional, mientras que después de la revolución nacionalsocialista apela a la normalidad;²⁴⁶ de este cambio intelectual con ocasión del cambio político se deriva, según Löwith, que la teoría decisionista de Schmitt es el producto de las circunstancias: en cuanto éstas cambian, la teoría se desecha. Con esta crítica Löwith pretende desacreditar la fama y la influencia de Schmitt, no por motivos políticos, sino por motivos intelectuales: la volubilidad de Schmitt ante los acontecimientos entra en contradicción con la reflexión filosófica, que no se ve afectada en lo esencial por el rumbo de la historia y de la política. En este sentido, la crítica de Löwith es durísima: para él, Schmitt no hace "ciencia" con sus escritos sino política;²⁴⁷ al vivir en y de las circunstancias políticas,

²⁴⁶ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, pp. 55-56: "La situación anómala de la "excepción" era antes "decisiva"; ahora, lo decisivo para el pensamiento político recto y correcto son la situación "normal" y estabilizada y el "hombre común y corriente". La antítesis determinante ya no es entre norma y decisión, sino entre norma y orden. Los conceptos políticos pierden así el rasgo esencial que se les atribuía: el de ser polémicos; se vuelven esencialmente positivos, en sintonía con el nuevo orden estatal positivo surgido de la decisión política que provocó la revolución nacionalsocialista. Lo que antes era decisión soberana se acomoda, una vez tomada, al orden concreto que se está gestando."

²⁴⁷ Así comienza el escrito (hay que prestar atención al tono irónico), Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 27: "Cuando un experto en Derecho Público tan inteligente y también tan influyente en la práctica como el Consejero de Estado Carl Schmitt se manifiesta sobre la pregunta de qué es la política, la

Schmitt no alcanza a ser un verdadero pensador, sino que se muestra como un mero oportunista.²⁴⁸

El segundo nivel de lectura de este texto es más interesante, porque Löwith realiza una crítica del decisionismo político de Schmitt desde una crítica al decisionismo en general. Para Löwith, el acto de decidir implica la decisión sobre algo concreto, a favor o en contra de algo concreto. Ahora bien, el decisionismo de Schmitt es para Löwith un decisionismo meramente formal que niega el carácter mismo de la decisión, a saber: el hecho de *decidirse por algo concreto y determinado*, algo vinculado en todo caso al acto de decisión. Löwith señala que, cuando los filósofos católicos de la contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés, etc.), que tanto gustaban a Schmitt, apelaban a una decisión en contra de la revolución francesa, lo hacían inmersos en la fe católica y en su política, asentados en unos fundamentos teológicos y metafísicos que Schmitt desconoce. El decisionismo de estos autores era el producto de las transformaciones revolucionarias posteriores a 1789, pero estaban fundamentadas en una doctrina con un *contenido concreto*, ya fuera éste teológico, metafísico, moral, estético, económico o político. El decisionismo de Schmitt, en cambio, tiene para Löwith un fundamento nihilista, porque no apela a nada. Para ilustrar esta diferencia "*fundamental*", Löwith pone el ejemplo de Donoso Cortés, tan querido por Schmitt, quien destacaba la necesidad -debida a los cambios introducidos por los principios revolucionarios- de decidirse, pero esa decisión se realizaba en nombre de un ideal que estaba siendo atacado por los principios revolucionarios. Como señala Löwith: "Donoso Cortés, católico piadoso, siempre sometía en última instancia sus decisiones al dictado del Papa [...] sólo su fe y su ortodoxia le permitían ser también un hombre de Estado decidido y convencido de que tomaba las decisiones correctas."²⁴⁹

intención y el efecto de sus explicaciones van mucho más allá de su especialidad científica." Dicho de otro modo, sus intenciones son políticas.

²⁴⁸ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 28: "Se demostrará que el decisionismo antirromántico y ateológico de Schmitt no es más que la otra cara de la moneda de su actuación siempre basada en la situación y en las circunstancias."

²⁴⁹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 37.

El decisionismo de Schmitt, en cambio, no apelaba según Löwith a doctrinas con un *contenido concreto*.²⁵⁰ Es el decisionismo de la decisión por la decisión, meramente formal y vacío y que, por lo tanto, conduce al nihilismo. Por eso Löwith emplea a Donoso Cortés contra Schmitt: "Donoso Cortés habría tomado esta decisión surgida de la nada por algo tan "horrorosamente cómico" como la charlatanería eterna del romanticismo".²⁵¹ Para Löwith, los decisionismos previos a los que hace referencia Schmitt se basaban en la decisión por algo concreto, mientras que el decisionismo de Schmitt es un decisionismo huero que lo lleva directamente al nacionalsocialismo. Löwith sitúa este decisionismo en el marco de su relato sobre la caída del pensamiento en la historia y en la política después de Hegel, aunque como producto final y no querido, pues todavía Marx y Kierkegaard, quienes se revolviéron decididamente contra el mundo burgués, se decidían al fin por algo concreto: el primero se decidiría por la masa revolucionaria proletaria, mientras que el segundo se decidiría por el individuo cristiano excepcional. Al fin y al cabo, la decisión en ambos se toma de acuerdo con un parámetro: en Marx, éste es la emancipación del ser humano; en Kierkegaard, el parámetro es Dios o la propia salvación. Schmitt, en cambio, no tiene ningún parámetro a partir del cual decidirse. Su decisionismo es pura decisión vacía: nihilismo, en suma, lo cual lleva al nacionalsocialismo.

Ahora bien, en uno de los pasajes más significativos de este texto realiza una comparación entre el decisionismo de Schmitt y la analítica del Dasein de Heidegger, afirmando que:

Schmitt convierte la *agudización* extrema de la situación política, como ocurre en el caso de emergencia de una guerra, en *base* del concepto del ser político, y

²⁵⁰ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, pp. 37-38: "Cuando Schmitt señala en este contexto que la esencia del Estado se reduce por tanto necesariamente a una decisión absoluta y "creada de la nada", que no requiere justificación alguna, entonces está definiendo su propia posición, y no la de Donoso Cortés, quien como cristiano consideraba que sólo Dios -y no el ser humano- podía crear algo de la nada. De hecho, este nihilismo activo sólo es propio de Schmitt y de sus correligionarios intelectuales alemanes del siglo XX. Donoso Cortés habría tomado esta decisión surgida de la nada por algo tan "horrorosamente cómico" como la conversación eterna del romanticismo."

²⁵¹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 38.

lo hace en la línea de la ontología existencial de Heidegger, según la cual la "situación fundamental" del Dasein reside también en el hecho "*de que es*" y de que "tiene que ser para", aunque nadie sepa para qué"²⁵²

Según Löwith, Schmitt y Heidegger se muestran de acuerdo en el nihilismo de la pura decisión y en la radical indiferencia ante cualquier contenido. Según el pensador muniqués, ambos comparten una existencialidad formal:²⁵³ son categorías meramente formales las que conforman lo político de Schmitt, así como el *Dasein* de Heidegger. La mención a Heidegger queda solamente aludida, sin desarrollar; pero aquí se encuentra el germen de la crítica a Heidegger que Löwith redactará en alemán para el *Harvard Paper* (escrito en 1939-1940, y publicado en 1986) y que será publicada en japonés en 1940 (pasando completamente desapercibida), y en francés en 1946 como *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger* (centrando esta vez, desde luego, todos los focos de atención). Los argumentos principales de la crítica de Löwith al decisionismo nihilista de Schmitt serán empleados posteriormente en la crítica de Heidegger.

Con este tercer texto acaba el análisis de la reacción inmediata de Löwith a los acontecimientos de 1933. Ya hemos señalado con anterioridad el *décalage* de Löwith a la hora de explicar el tránsito entre sus tres etapas intelectuales: llega a Estados Unidos en 1941, pero la segunda etapa de su pensamiento comienza cinco años más tarde, en 1946, con la publicación de "The theological background of the philosophy of history"; retorna a Alemania en 1952, pero la tercera etapa de su pensamiento comienza cinco años más tarde, en 1957, con la publicación de "Natur und Humanität des Menschen". Aunque no comienza una nueva etapa en 1939, resulta sorprendente que Löwith sea expulsado de la universidad alemana en 1934 y no sea hasta ese mismo año de 1939, cinco años después de su expulsión, cuando reaccione *directamente* ante los acontecimientos alemanes, tomando partido decididamente no sólo a través de la interpretación de Nietzsche, Burckhardt o Schmitt, como ocurre en los escritos inmediatamente posteriores, sino en una evaluación global de la suerte de Europa y de

²⁵² Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 44.

²⁵³ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 45.

Alemania como la que encontramos en el *Harvard Paper*, *Der europäische Nihilismus* o *Max Weber und seine Nachfolger*, todos ellos escritos entre 1939 y 1940.

2.3.3. La reacción tardía: 1938-1940

2.3.3.1. Soltando amarras

El *De Hegel a Nietzsche* estaba previsiblemente finalizado en 1939. El prólogo está fechado en la primavera de 1939, si bien el libro no fuera publicado hasta 1941 en Estados Unidos y Suiza. Como vimos, con este libro finaliza la primera de las tres etapas del pensamiento de Löwith. Ahora bien, los últimos meses en Japón y especialmente el exilio en Estados Unidos marcaron un giro en sus intereses²⁵⁴.

A partir de 1938-1940 se percata de que la situación en Alemania es irreversible a corto plazo y comienza a tomar distancia. En el *Harvard Paper* menciona a sus conocidos que han tenido que huir de Alemania: Röpke, Götze, Spitzer, Auerbach, Krantheimer, Rhode, Jacobstahl, Frank, Friedländer, Leo Strauss, Klein, Boschwitz, Marseille, etc. En diferentes oleadas (tras la expulsión parcial de los profesores judíos de la universidad de 1933 o la total de 1935, la promulgación de las Leyes de Núremberg o la Noche de los Cristales Rotos), todos ellos han tenido que abandonar su país. Las medidas tomadas por el nacionalsocialismo no parecen en aquel momento duraderas. Löwith, entristecido por la situación, y en recuerdo también de sus amigos alemanes no judíos, pero distanciados del nacionalsocialismo y que han permanecido en Alemania (Gadamer, Krüger o Bultmann), siente la necesidad de reenfocar la mirada. Las fechas son importantes, porque afectan a la evolución de su pensamiento: así, más que enero de 1933 o septiembre de 1935, las fechas decisivas son noviembre de 1938 (la Noche de los Cristales Rotos)²⁵⁵ y, definitivamente, septiembre de 1939 (la simultánea invasión nacionalsocialista y soviética de Polonia, y la declaración franco-británica de guerra al régimen nazi).

²⁵⁴ Donaggio, E., *Op. cit.*, p. 157.

²⁵⁵ Cfr. Hausmann, F.-R., “Karl Löwiths Sendai — japanisches 'Alt-Marburg' oder nur exotisches Provirusium?”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2, 2008, p. 124, que cita a Löwith en carta a Lisa de Boor:

No hay que olvidar tampoco los acontecimientos bélicos posteriores: a) la apertura del frente occidental en mayo de 1940, la capitulación francesa en junio y la batalla de Inglaterra, que comenzó en julio; b) el Pacto Tripartito, firmado el 27 de septiembre de 1940 en Berlín por Alemania, Italia y Japón, que hizo prácticamente insostenible la posición de Löwith en Japón, país que abandonó con destino a Estados Unidos apenas cuatro meses después, en enero de 1941, y once meses antes del ataque japonés a Pearl Harbour, que supuso la entrada de Estados Unidos en la contienda; c) la Operación Barbarroja de junio de 1941, que sumió a Europa en el mayor y más sangriento de los frentes de la segunda guerra mundial. Pero todos estos acontecimientos confirman los peores presagios surgidos *a partir de 1938-1939*, y que se perfilan y explican en el *Harvard Paper*, escrito en Japón pero con la perspectiva de encontrar un puesto en Estados Unidos, y como si el filósofo estuviera ya mentalmente allí. No en vano se trataba de un concurso de la Universidad de Harvard, destinado a recoger testimonios de los exiliados alemanes para la propaganda antialemana²⁵⁶.

Con anterioridad, la crítica a Alemania *in toto* no aparece en los escritos de Löwith, sino solamente al régimen, y siempre a través de la reflexión sobre Nietzsche, Burckhardt y Schmitt, como ya hemos visto. El período 1938-1940 supone pues un corte, que se radicaliza con el exilio estadounidense. Además, sus condiciones de vida se volvieron materialmente muy difíciles a partir 1940, aunque el vuelco mental se produjera ya desde finales de 1938. La invasión alemana de Polonia, y la consiguiente declaración de guerra francobritánica, supusieron un punto de no retorno, confirmado por la apertura del frente occidental en mayo de 1940 y la conquista de Francia. Un soldado como Löwith (pues efectivamente lo había sido en la Gran Guerra) supo enseguida que la situación era irreversible. Había que cortar amarras con Alemania. Y él, como alemán, tuvo que dar cuenta de sí y de su relación con el pasado y el presente de una potencia no solamente desafiante y amenazadora del orden político europeo, sino que desencadenaría una guerra de dimensiones mundiales. Por otra parte, tampoco es casual,

²⁵⁶ El anuncio del concurso se lanza en agosto de 1939 y Löwith lo entrega en enero de 1940. Entre medias ha estallado la guerra. Cfr., Hausmann, F.-R., “Zur neuausgabe von Karl Löwiths Exilbericht 'Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933'”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2, 2007, pp. 79-126.

como veremos, que la ruptura con Alemania vaya de la mano de la ruptura pública con Heidegger.

2.3.3.2. La historia espiritual de Alemania

A partir de 1938 va madurando en Löwith la necesidad de enjuiciar los acontecimientos políticos que le obligaron a abandonar la universidad y, más tarde, Alemania. Tres son los escritos en que se enfrenta directamente a la realidad política alemana: el *Harvard Paper*, *Der europäische Nihilismus* y *Max Weber und seine Nachfolger*. El tercero es una diatriba contra Schmitt en la que ensalza en cambio a Weber (publicada en 1939 en *Mass und Wert*, una revista en lengua alemana, dirigida por Thomas Mann, entre otros, y dirigida a dar voz a los exiliados). Allí, Löwith contrapone la severidad y responsabilidad de Weber y el oportunismo de Schmitt:

El relativismo histórico de Weber era portado por un *ethos* decisivo, que no deja negociar consigo mismo, mientras que el decisionismo dictatorial de Schmitt encuentra su explicación en lo que él mismo develó, en Adam Müller, como "ocasionalismo", esto es, en el actuar por oportunidad. Es propio de la tragedia de la vida política alemana que un hombre sabio como fue Weber nunca pudiera intervenir durante la crisis de la estructura de Bismarck. Por el contrario, un arribista talentoso como Schmitt ganó una influencia sobre el pensamiento político y la legislación del Tercer Reich que sería difícil de exagerar²⁵⁷

Más importantes son los otros dos textos. Curiosamente, ninguno tuvo resonancia inmediata. El *Harvard Paper*, enviado al concurso para el que fue escrito, fue rechazado y no se publicó hasta 1986, mientras que el escrito *Der europäische Nihilismus* fue publicado en traducción japonesa en 1940, y sólo se publicó íntegramente en alemán en 1983. Ahora bien, uno de los capítulos contiene el texto crítico con Heidegger que se publicó en versión francesa en 1946 y que tan famoso se hizo. Si dejamos de lado ese capítulo (que analizaremos más adelante) y leemos el resto de la obra junto con el *Harvard Paper*, podemos confirmar el giro con respecto a la cuestión alemana que ocurre en el pensamiento de Löwith en torno a 1938-1940. Entonces se da él cuenta de

²⁵⁷ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p.148

que el nacionalsocialismo es algo bien diferente, un punto de no retorno, un movimiento que, si bien surgido de la debacle de 1914 y como consecuencia directa de la misma, es diferente, y requiere por ello de una explicación diferente, exigiendo enfrentarse incluso al entero siglo XX. En 1939, con el *De Hegel a Nietzsche*, culmina la explicación del desmoronamiento iniciado en 1914. Pero también a partir de 1939, con el *Harvard Paper* y con *Der europäische Nihilismus*, comienza un tema nuevo: la explicación del ascenso y la consolidación del nacionalsocialismo; *no de la destrucción del primer régimen democrático alemán* -la República de Weimar-, *que era un tema de escaso interés para Löwith y al que nunca dedicó unas líneas*, sino las consecuencias de la dictadura del nacionalsocialismo. Entre ellas, la más importante para él, por personal: su expulsión de Alemania y la división de su existencia entre un judaísmo del que no era consciente ni tampoco le interesaba, y una germanidad que le era negada.

Un trabajo directo sobre los acontecimientos políticos del siglo XX es algo que aparece por primera vez tras el *Harvard Paper* y en *Der europäische Nihilismus*. En el primer texto, Löwith detalla, con la mirada de un ácido moralista²⁵⁸, sus experiencias hasta 1939, enfrentándose con su pasado en un movimiento que sume a Löwith en cierta amargura, pues él también compartió y preparó unos caminos que, de forma inesperada para él, lo conducirán al exilio y a la perspectiva de no volver en mucho tiempo a Alemania. En el segundo texto, Löwith señala, en su particular relato de la destrucción de Europa, el constante y obstinado camino hacia la autodestrucción que Europa ha tomado desde el siglo XVI: la Reforma destruyó la unidad religiosa europea; la Revolución Francesa destruyó la unidad política; los posthegelianos destruyeron la unidad de la filosofía; y todos los demás escritores y pensadores (Flaubert, Baudelaire, Tolstoi y Dostoievski, así como Marx, Kierkegaard y Nietzsche) prepararon el nihilismo, que desembocó en la Gran Guerra y que tendría su culmen en el momento en que Löwith está escribiendo (el texto es de 1940).

Hay que reconocer que la explicación de Löwith es bastante sencilla. Hemos visto que desde los años veinte Löwith acepta la tesis de Nietzsche sobre la corrupción de la filosofía alemana por parte de la teología protestante, una tesis que él mismo había

²⁵⁸ Koselleck, R., "Prólogo", Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid, 1992, p. 18.

aplicado al propio Nietzsche, y también a Heidegger. En 1938/1940 amplía esta misma tesis de la corrupción del protestantismo a la historia política de Alemania.²⁵⁹ El germen de la corrupción estaría según Löwith -apoyándose principalmente en Dostoievsky- en su eterna condición de protesta, ya desde Arminio, y desembocando en el protestantismo de la época moderna, de Lutero en adelante. Sin esa mezcla entre protesta y protestantismo no se entiende, según Löwith, las desmedidas respuestas políticas de Alemania desde la Reforma, pasando por las guerras napoleónicas o el II Reich, hasta el III Reich.²⁶⁰ Al efecto, a Löwith le basta citar una larga cita de Dostoievsky,²⁶¹ otra igualmente extensa de Heine²⁶², y la remisión a los estudios de Ball²⁶³ y Mann,²⁶⁴ publicados a finales de la Gran Guerra.

Precisamente por esta -ciertamente pobre- explicación de los acontecimientos que condujeron a la revolución nacionalsocialista, creemos que Löwith se muestra más agudo al enjuiciar la contribución de los intelectuales. En primer lugar, él es especialmente crítico consigo mismo, porque preparó caminos que él no transitó, pero que otros legítimamente transitaron. No sólo su desmedida ocupación con Nietzsche forma parte de este "error", sino también su voluntad, compartida en los años veinte por gran parte de la joven intelectualidad alemana, de destruir todo lo existente. Nietzsche "preparó un camino que él mismo no siguió. No puedo negar que el lema que yo mismo escribí en mi diario, "navigare necesse est, vivere non est", conduce -con muchos

²⁵⁹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 112: "La verdadera clave para comprender la manera de actuar y de pensar alemana es el protestantismo alemán en un sentido lato. No es casual que todos nuestros grandes pensadores, de Kant a Hegel y de Hegel a Nietzsche, fueran protestantes. El protestantismo, sin embargo, no es sólo el *peccatum originale* de la filosofía alemana, sino también de las acciones específicamente alemanas, cuya fuente es el espíritu prusiano-protestante."

²⁶⁰ Al destacar la importancia del protestantismo en la evolución política alemana, podría haber recurrido a los estudios de Weber, Troeltsch, Plessner o Schöffler, pero no lo hizo. Su tesis es bastante simple.

²⁶¹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, pp. 112-115; Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, pp. 159-161.

²⁶² Löwith, K., *El hombre en el centro...*, pp. 95-97. La cita procede del libro Heine H., *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Alianza, Madrid, 2008 [1834].

²⁶³ Ball, H., *Crítica de la inteligencia alemana*, Capitán Swing, Madrid, 2011[1919].

²⁶⁴ Mann, T., *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing, Madrid, 2011 [1918].

rodeos, pero directamente- de Nietzsche a las frases heroicas de Goebbels."²⁶⁵ Esta reflexión abre por primera vez la cuestión, tan importante en la segunda etapa de su pensamiento, de la responsabilidad política del filósofo. Ahora bien, Löwith considera que el error consiste en haber querido destruir toda la tradición, así como en haber afrontado algunas cuestiones filosóficas desde un punto de vista politizable; lo que critica a sus compañeros y a sí mismo no es que se comprometieran demasiado poco políticamente, sino que se comprometieran demasiado o que, con su voluntad destructora, dejaran un espacio abierto para que otras personas sí se comprometieran. Löwith entona el *mea culpa*.

En segundo lugar, Löwith se muestra preocupado por sus amigos y conocidos alemanes que han permanecido en Alemania y que, sin embargo, no sienten simpatías por el nacionalsocialismo. "A veces me he preguntado dónde estaría si viviera como alemán entre alemanes."²⁶⁶ Esta duda inquietante, perturbadora incluso, no conduce a Löwith a asumir un papel inquisitorial; más bien al contrario, comprende los motivos de sus amigos y compañeros que viven en Alemania y, si alguna "acusación" hace al respecto, ésta es la misma por la que él se recrimina a sí mismo, a saber: que la empresa común de criticar radicalmente de todo lo existente habría despejado el terreno para la llegada del nacionalsocialismo.²⁶⁷ No les acusa de nada más. El propio *Harvard Paper*, a pesar de las críticas a Heidegger y de alguna descripción sumamente caústica, era demasiado comprensivo con los acontecimientos que estaban ocurriendo en Alemania; y por eso no fue seleccionado por el Comité para su publicación.

En tercer lugar, con estos escritos no sólo intenta dar cuenta Löwith del origen de los acontecimientos alemanes (el protestantismo) o reflexionar sobre la responsabilidad política del filósofo, sino que intenta tomar una posición al respecto:

²⁶⁵ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 27.

²⁶⁶ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 165

²⁶⁷ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 165: "Yo también colaboré en esa destrucción antes de que los caminos se separaran."

Algunos de mis amigos me pidieron también una respuesta radical, ya fuera en el sentido de un retorno al judaísmo, bien como una decisión a favor del cristianismo, o incluso como una respuesta política. En vez de tal respuesta, he aprendido que las soluciones "radicales" no son soluciones, sino que sólo se dan con una rapidez ciega, que hace de la miseria una virtud y simplifica la vida. La vida y la convivencia de los pueblos no puede realizarse sin paciencia e indulgencia, sin escepticismo o resignación, o sea sin aquello a lo que el alemán actual se niega, por ser ello antiheroico²⁶⁸

Löwith no se reconoce como judío, ni como cristiano ni tampoco como hombre comprometido con una corriente política. Afirmándose en esa apoliticidad del círculo de Basilea, Löwith comprende que las cuestiones histórico-universales ("la vida y la convivencia de los pueblos") hay que asumirlas con cualidades que en la etapa posterior atribuirá a la relación de la antigüedad en su conjunto con la historia: paciencia, indulgencia, escepticismo y resignación.

2.3.3.3. Heidegger

Para un alemán nada hay tan sencillo como ser un radical en las ideas y permanecer indiferente ante los hechos²⁶⁹

La crítica a Heidegger en estos textos se compone de dos tipos de argumento, uno viejo y otro nuevo. Por un lado, Löwith sigue insistiendo en el trasfondo criptoteológico del mensaje de Heidegger. En las críticas anteriores,²⁷⁰ Löwith señalaba que los teólogos protestantes podían apropiarse de la terminología de *Ser y tiempo* porque Heidegger ofrecía una interpretación del ser humano acorde (o susceptible de ser puesta en conformidad) con la interpretación cristiana del ser humano y ponía como ejemplo la comprensión de Heidegger en *Ser y tiempo* del *Mitsein*, de la muerte, del suicidio, de la primacía ontológica del *Dasein* y de la naturaleza, que para él está en lo fundamental de

²⁶⁸ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 167.

²⁶⁹ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 80.

²⁷⁰ Véase el apartado 2.2.2.

acuerdo con la interpretación cristiana. En estos textos continúa por esa senda. Pero, por otro lado, Löwith aplica a Heidegger lo que había esgrimido contra el decisionismo nihilista de Schmitt en su artículo de 1935: la apelación a una decisión abstracta, no fundamentada en ningún contenido concreto, les dejó según Löwith inermes ante el nacionalsocialismo. Ahora bien, este decisionismo no tiene por qué ser nihilista; si fuera cubierto con los ropajes de una decisión religiosa, para Löwith sería comprensible, como ocurría con los protestantes alemanes resistentes ante el nacionalsocialismo como Barth. Éstos se resistían decididamente en nombre de la religión. Löwith no estaba de acuerdo con ellos, pero comprendía la coherencia de su posicionamiento. Ahora bien, cuando Heidegger y Schmitt apelan a una decisión basada en la pura decisión, entonces el decisionismo deviene *nihilista* y se quedan sin armas ante la oleada nacionalsocialista. Las consecuencias políticas de ese decisionismo son terribles, señala Löwith. La conjugación de estos dos argumentos vertebró la crítica de estos textos.

En 1939/1940 Löwith se encuentra muy dolido con Heidegger.²⁷¹ En un período de distanciamiento respecto a Alemania, decide también aclarar su posición para con Heidegger. Para Löwith, dar cuenta de la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo implica dar cuenta de su filosofía existencial; y ello implica a su vez desenmascarar el carácter cristiano de su filosofía. Löwith considera que toda explicación sobre el comportamiento de Heidegger tiene que explicar el paso de una *teología* atea a una filosofía de la facticidad y de la historicidad y, de ésta, a la adhesión al nacionalsocialismo.

1. De una *teología* atea a la facticidad de la existencia.

Löwith describe al Heidegger de los años veinte como un pseudoprofeta o un predicador, que apelaba a lo único que es necesario en medio de una época que se

²⁷¹ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 80: "Cuando le envié a Heidegger mi libro sobre Burckhardt no recibí contestación, al igual que había ocurrido un año antes cuando apareció mi libro sobre Nietzsche. No he recibido de él ni una línea de agradecimiento, y menos aún algún comentario objetivo. Volví a escribir dos veces a Heidegger desde Japón. La primera vez cuando apareció la traducción al japonés de *Ser y tiempo*. La segunda vez fue a causa de unos manuscritos que yo le había regalado en Friburgo y que necesitaba temporalmente. Su contestación a ambas cartas fue el silencio. Así terminó mi relación con aquel hombre que me había distinguido en 1928 en Marburgo como "primer y único alumno". Después de la Segunda Guerra Mundial retomó la relación para volver a estropearse una vez más con la publicación desde 1951 de los artículos de Löwith contra Heidegger.

desmoronaba.²⁷² Ese *pathos* radical y ayuno de compromisos se manifestaba en el rechazo a participar en las actividades "culturales" de la filosofía (congresos, revistas, etc.), en el rechazo de todo lo existente y en negarse a proponer resultados positivos. Esta actitud, típica del profetismo según el Löwith de estos textos, atraía a muchos jóvenes con necesidad de orientación, entre los que habría que contar al propio Löwith, de joven. Ahora bien, Löwith comprende ese *pathos* desde los orígenes teológicos de Heidegger, el cual, empleando una terminología propiamente filosófica, estaría sin embargo demasiado atado a la interpretación cristiana del mundo y del ser humano. Éste es el meollo de la crítica de los textos de Löwith de 1928 y 1930. El pensador muniqués consideraba que Heidegger sabía demasiada teología como para seguir contando historias del viejo buen Dios o, incluso, seguir hablando de Él.²⁷³ Sin embargo, esta actitud consciente le llevó hacia una comprensión del ser humano desde la facticidad, la existencia, el tiempo y la historicidad:

La clave para la teología sin Dios de Heidegger la encuentro en una carta de 1921, donde define su "yo soy" y su "facticidad histórica" diciendo que es, entre comillas, un "teólogo cristiano" (*sic*), lo cual implica "preocupación radical por sí mismo y al mismo tiempo científicidad"; pues el rigor científico de la investigación conceptual acentúa su existencia fáctica, que por eso se convierte para él en problema en cuanto "facticidad como tal". Muy pocos de nosotros logramos comprender existencialmente ese nexo entre *pathos* individual y pasión conceptual. Quienes mejor lo entendieron fueron desde luego teólogos católicos como Przywara y Guardini, quienes captaron los supuestos previos de Heidegger mejor que nosotros²⁷⁴

²⁷² Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 48: "Él se convirtió en mi verdadero maestro, al que debo todo mi desarrollo intelectual. El efecto fascinante que emanaba de él radicaba en la impenetrable profundidad de su ser: nadie le conocía a fondo, y su persona, como su obra, ha sido durante años fuente de intensas controversias. Al igual que Fichte, sólo fue a medias un hombre de ciencia. Su otra mitad, acaso una parte mayor, era la de toda una personalidad, la de un predicador que sabía llamar la atención."

²⁷³ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 99.

²⁷⁴ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, pp. 100-101

Para Löwith, el tránsito hacia los temas fundamentales de *Ser y tiempo* se realiza desde esta particular y atea teología cristiana, que fue inmediatamente comprendido por aquellos católicos que compartían un mismo bagaje; para Löwith y otros, el origen de esta facticidad pasó desapercibido y creyeron que era una descripción precisa acorde con las convulsiones de la época:

Lo que nos impresionó al inicio no era la esperanza de conocer un nuevo sistema, sino [...] su intensidad espiritual y se concentración en "aquello que es necesario". Sólo más tarde nos percatamos de que, de hecho, no era nada; que era pura decisión, de la cual se desconocía el "qué". "Estoy decidido, pero no sé a qué", decía la acertada broma inventada un día de esos por un estudiante. El nihilismo interno de esta mera decisión ante la nada permanecía inicialmente oculto por algunos rasgos que hacían pensar en cierta preocupación religiosa; en efecto, en aquel período [principios de los años veinte] Heidegger aún no se había desprendido decididamente de su origen teológico²⁷⁵

2. De la facticidad de la existencia a la adhesión al nacionalsocialismo. La sensación de derrumbamiento y desintegración atravesaba la época, y Heidegger empleó una terminología en la que sus contemporáneos se vieron reflejados. No obstante, aunque *Ser y tiempo* constituyera una expresión acertada de la *Stimmung* de la época inmediatamente posterior al fin de la Gran Guerra, desprendía para Löwith un aroma criptorreligioso. Según Löwith, Heidegger no quiere saber nada de la "esencia" o "la eternidad" y por eso se afirmó en sus opuestos: "existencia", "temporalidad", etc. Aunque estos últimos términos, así como "facticidad", "historicidad", etc., describan adecuadamente el contexto de los vertiginosos años veinte alemanes, para Löwith también proceden, por inversión, de una concepción religiosa previa. Al igual que Schmitt, al eliminar en su decisionismo la decisión concreta por la Iglesia católica (como hacía Donoso Cortés), se convertía en un decisionista nihilista y quedaba a merced de los acontecimientos políticos,²⁷⁶ del mismo modo -según Löwith- Heidegger,

²⁷⁵ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 100

²⁷⁶ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 101. "El principio que rige es el mismo en ambos casos: la "facticidad"; es decir, lo que queda de la vida cuando se han eliminado todos sus contenidos."

al orientar el ser por el tiempo y el Dasein por la historicidad, quedaba a merced de esos mismos acontecimientos.²⁷⁷

Y es que Heidegger no habría querido saber nada de la eternidad, quedando en consecuencia anclado al tiempo y la historicidad, de modo que fueron éstos los que lo llevaron al nacionalsocialismo. Aquellos que seguían anclados en la eternidad (como Barth),²⁷⁸ o quienes, como los socialistas, se atenían a un ideal político, no quedaron a merced del nacionalsocialismo. Aquellos que, sin embargo, apelaban a una decisión o a una autorresolución vacía, sin contenido, quedaron políticamente indefensos. De modo que para Löwith, apuntando a esta inversión de los temas de la teología, se puede encontrar en esta "definición de la existencia histórica las bases que sirven de nexo con la decisión política. Sólo hace falta salir del aislamiento aún semirreligioso y aplicar el Dasein 'en cada caso propio' y su deber al propio 'Dasein alemán' y a su destino histórico, para trasladar la vigorosa marcha en vacío de las categorías existenciales [...] al movimiento general de la existencia alemana, procediendo entonces a la tarea de la destrucción en el terreno político."²⁷⁹

En ese momento, Löwith rompe un silencio sobre Heidegger que se había prolongado durante varios años. Las críticas de los textos de 1928 y 1930 habían sido solamente perfiladas y, además, se habían publicado con un título que inducía a pensar que se trataba de otro tema. Además, las críticas eran cordiales. Cuando Löwith se había referido a Heidegger circunstancialmente en su diatriba contra Schmitt de 1935, la

²⁷⁷ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 110: "ningún filósofo ha basado tanto como éste [Heidegger] la filosofía en el azar de la "facticidad histórica" y [...] precisamente por eso quedó a merced de ella cuando llegó el "momento" decisivo."

²⁷⁸ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 106: "Un mes después del discurso de Heidegger [La autoafirmación de la universidad alemana], Karl Barth escribió su llamamiento a la teología (*Theologische Existenz heute*), en contra de la subordinación a los poderes de la época. Este escrito fue y sigue siguió siendo la única manifestación seria de una resistencia intelectual contra la época violenta. Para poder dar un paso análogo, la filosofía no debería haber tratado de "ser y tiempo", sino del ser de la eternidad. La clave de la filosofía de Heidegger, sin embargo, consistía precisamente en que concebía "el tiempo decididamente desde el tiempo", porque aun siendo filósofo era todavía lo bastante teólogo para considerar que la eternidad era idéntica a Dios."

²⁷⁹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 101.

crítica estaba solamente esbozada, y la referencia no era especialmente polémica. Ahora, sin embargo, se trata de un texto agresivo, donde por vez primera se enfrenta directamente a su maestro. Mientras que en las suaves críticas anteriores se refería esencialmente a *Ser y tiempo*, en estos escritos redactados en 1939-1940 se refiere a la conexión de *Ser y tiempo* con los acontecimientos políticos tras 1933 y los escritos asociados a éstos, como el discurso *La autoafirmación de la universidad alemana*. No obstante, aunque el *Harvard Paper* no fuera publicado hasta 1986 y aunque el texto sobre Heidegger fuera publicado en japonés en 1940, sólo se publicó en una lengua accesible para los europeos en 1946, cuando apareció en traducción francesa en *Les Temps Modernes*. De ello podemos deducir que Löwith sólo se enfrentó públicamente a su maestro después de la Segunda Guerra Mundial, cuando tenía casi cincuenta años de edad, y después de un silencio de más de quince años, que se remontaba a las críticas de 1928 y 1930. Ahora bien, mientras que el primer vector de crítica a Heidegger (la acusación de criptocristianismo) permanece constante desde los textos de 1930 hasta su muerte en 1973, el segundo vector de crítica (la explicación de la adhesión al nacionalsocialismo) solamente aparece en estos textos. En este sentido, hay que remitir la explicación y crítica de la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo al contexto bélico: Löwith redacta la crítica en 1939/1940, se hace pública en 1946, pero en los numerosos escritos posteriores críticos con Heidegger no volverá a aparecer. Desde entonces no vuelve a explicar los motivos de la adhesión de su maestro al nacionalsocialismo. El problema para Löwith es que aquél sigue siendo demasiado cristiano. Esta crítica también aparecerá en la explicación de su adhesión al nacionalsocialismo, pues Heidegger habría transitado desde una particular teología atea a la filosofía de la existencia, y de ahí al nacionalsocialismo. En textos posteriores, la crítica a la historia del ser volverá a enfatizar su trasfondo criptoteológico y la cuestión del nacionalsocialismo quedará en segundo plano.

2.3.3.4. Reevaluaciones: Husserl y Weber

A esta reevaluación de los acontecimientos alemanes después de 1933 y de Heidegger le corresponde igualmente la de dos figuras ahora ensalzadas, pero que tras la Gran Guerra no habrían estado a la altura del reto epocal. Esas dos figuras son Husserl y Weber. Del primero ya hemos mencionado varios pasajes del *Fiala. Geschichte einer Versuchung*, tremendamente mordaces. Ahora, y al poco de haber fallecido (1938),

Löwith elogiará su saludable énfasis metodológico y su cotidiana persistencia en pensar más allá de las circunstancias políticas.²⁸⁰ Del segundo destacará su sobriedad y su agudeza en una época (el fin de la Gran Guerra y el desmoronamiento del II Reich) en la que proliferaban los charlatanes y los profetas.²⁸¹ Ahora bien, Löwith sí buscaba una verdad semiprofética que encontró en primer lugar en Nietzsche, después en el círculo de Stefan George y, en último lugar, en el círculo de Heidegger. Sin embargo, jamás se acercó al círculo de Weber. Curiosamente, no fue tanto Stefan George (que se exilió voluntariamente a Suiza, muriendo en 1933) cuanto Heidegger el que saludara más tarde la llegada del III Reich. Si Löwith hubiera escogido la senda de Weber, difícilmente habría seguido aquellas corrientes que propiciaron directa o indirectamente el triunfo del nacionalsocialismo, de modo que este ensalzamiento *a posteriori* de la

²⁸⁰ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 47: "Nos educó a todos intelectualmente a través de la maestría del análisis fenomenológico, con la sobria claridad de su discurso y con el rigor humano de la formación científica. Nos remitió, más allá de las realidades transitorias, a la "esencia" atemporal de los fenómenos, que él entendía según el modelo de la esencia matemática y lógica. En los ejercicios del seminario nos obligó a prescindir de las grandes palabras, a examinar cada concepto en cada uno de los fenómenos en que aparecía, y a responder a sus preguntas "en monedas pequeñas" en vez de en billetes grandes. [...] No puedo olvidar cómo este gran investigador de lo pequeño seguía con sus explicaciones con la mayor tranquilidad y total seguridad, como si nada en el mundo pudiera estorbar la serenidad de la investigación científica en los días en que se temía la ocupación de Friburgo por las tropas francesas y se vaciaban las aulas."

²⁸¹ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 38: "Durante el período de disolución general de todas las estructuras internas y externas, en cuya pervivencia únicamente seguían creyendo nuestros padres, sólo había en Alemania un hombre cuyas palabras nos espolearon, por la fuerza de su prudencia y su carácter: Max Weber. Cuando digo "nos" me refiero a un reducido círculo de estudiantes que se autodenominaba "estudiantes libres" para distinguirse del resto. [...] en el semestre de invierno del curso 1918-1919, y a instancia nuestra, Max Weber dictó su conferencia "Ciencia como vocación". [...] Hablaba de un modo totalmente libre y sin interrumpirse. Su discurso fue taquigrafiado y publicado literalmente, tal como lo pronunció. La impresión fue estremecedora. En sus palabras se concentraba la experiencia y la sabiduría adquirida en toda una vida. Cada pensamiento nacía directamente desde su interior y se ponderaba con una inteligencia crítica. Resultaba enormemente persuasivo por el gran peso humano que su personalidad le otorgaba. La agudeza en la formulación de las cuestiones se correspondía con la renuncia a cualquier solución fácil. Rasgó todos los velos de cuanto puede ser deseado y aun así todos asumimos que el núcleo de su claro intelecto descansaba en una humanidad profundamente rigurosa. Después de tantos discursos revolucionarios pronunciados por activistas liberados, la palabra de Weber era como una liberación. Su segundo discurso sobre "Política como vocación" ya no tenía ese enorme empuje."

figura de Weber hay que comprenderla -al igual que la de Husserl-, o bien como el reconocimiento de un error, o bien como una mera concesión retórica, y oportunista.²⁸²

Dado que Löwith no menciona a Weber en los textos de los años veinte, no podemos establecer ninguna comparación textual, pero con Husserl sí podemos realizar la comparación, y el contraste es pasmoso: de viejo filósofo acartonado carente de vida, Husserl pasa a ser considerado como un gran maestro.

2.3.4. Estados Unidos

2.3.4.1. Introducción

Ya hemos señalado la importancia de dos textos que marcan el tránsito entre las tres etapas de Löwith: "The theological background of the philosophy of history", de 1946, que marca el tránsito de la primera a la segunda, y "Natur und Humanität des Menschen", de 1957, que marca el tránsito de la segunda a la tercera. No obstante, estas dos fechas no coinciden con el cambio de país de residencia y de trabajo. Löwith llegó a Estados Unidos en 1941, y allí publicó "The theological background of the philosophy of history" en 1946. Su vuelta a Alemania ocurrió en 1952 y publicó "Natur und Humanität des Menschen" en 1957. Löwith necesitó un período de adaptación de cinco años en ambos casos. El impacto de un nuevo clima intelectual²⁸³ sólo lentamente

²⁸² Una tercera opción podría ser considerar esta elevación *a posteriori* un reconocimiento de un error y una concesión retórica simultáneamente. Al fin y al cabo, después de estas alabanzas, Löwith no se convierte tardíamente a la filosofía de Husserl o al pensamiento de Löwith, del mismo modo que cabe colegir que realmente se arrepentía de preparar senderos que no transitó. Esta interpretación puede ser apoyada por el siguiente comentario de Löwith en su CV de 1959, (Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 170): "En los decisivos años posteriores al desmoronamiento de 1918, y a raíz de mi amistad con P. Goethein, se me planteó la disyuntiva de si debía unirme al círculo formado en torno a Stefan George y Gundolf, o seguir solamente a Heidegger. [...] En tiempos de destrucción hay distintas clases de caudillos que sólo tienen en común el negar radicalmente lo que existe y la decisión de indicarnos qué es "lo necesario"."

²⁸³ Aunque sobre su vuelta a Alemania en 1952 dice en el CV de 1959 (Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, pp. 173-174): "En 1952, tras dieciocho años de ausencia, regresé a Alemania y encontré que, a pesar de todo, la universidad no había cambiado. Más tiempo tardé en descubrir lo poco que cambia el destino, o la historia espiritual, a la persona adulta, o lo que poco que cambia un pueblo desde la

consiguió modificar el sentido último de sus intereses filosóficos. Este *décalage* nos obliga a dar cuenta de los períodos de transición (1941-1946, 1952-1957) entre las sucesivas etapas de su pensamiento.

Así, entre 1941 y 1946 Löwith se dedica principalmente a cinco tareas. En primer, cierra definitivamente el proyecto en que culmina su primera etapa, dedicada al tema de la caída del pensamiento en la historia y en la política, y publica en 1941 su *Von Hegel zu Nietzsche*. Curiosamente, después de esta publicación, ya apenas volverá a tratarlo. En segundo lugar, publica al poco de llegar un arriesgado artículo comparando las propuestas de Heidegger y de Rosenzweig. En tercer lugar, Löwith busca darse a conocer ante el público norteamericano. A tal efecto, decide publicar en inglés artículos y resúmenes de textos previamente redactados en alemán.²⁸⁴ En cuarto lugar, participa en la propaganda de guerra antijaponesa con un par de textos más bien poco filosóficos.²⁸⁵ En quinto y último lugar, intenta publicar en inglés o en francés la crítica de Heidegger que había redactado en 1940. Ésta ya había sido publicada en japonés en 1940, pero, dado que por las circunstancias políticas era imposible publicarla en alemán, quería al menos darla a conocer a un público amplio.²⁸⁶

Como ya hemos analizado el contenido de *Von Hegel zu Nietzsche*, y el escrito de crítica a Heidegger y los escritos de propaganda antijaponesa no tienen mayor relevancia, será conveniente centrarnos ahora en el escrito que establece una

perspectiva de quien ha tenido que emigrar a un país extranjero que tiene otro modo de pensar y otras costumbres."

²⁸⁴ Publica así "On the historical understanding of Kierkegaard", un resumen de su tratamiento de Kierkegaard en *Von Hegel zu Nietzsche*; "The historical roots of european nihilism", un resumen del escrito "Der europäischer Nihilismus"; "Friedrich Nietzsche (1844-1900)", donde ofrece su particular interpretación de Nietzsche; y "Nietzsche's doctrine of the eternal recurrence of the same", un resumen de su libro de 1935 sobre Nietzsche.

²⁸⁵ Textos cuyo título prueba la dura realidad política del momento: "Japan's westernization and moral foundation" y "The japanese mind. A picture of the mentality that we must understand if we are to conquer". Ya en el Harvard Paper (Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 35) había dicho que "hoy en día no vacilaría en prestar servicios, y en caso de necesidad incluso militares o políticos, junto a los enemigos de Alemania, porque esta Alemania es enemiga de la humanidad y denigra decididamente todo lo digno que hay en nuestra existencia."

²⁸⁶ Primero lo intentó publicar en inglés en la *Partisan Review*, pero finalmente fue publicado en francés en *Les Temps Modernes*. Véase Donaggio, *Op. cit.*, p. 127, n. 38.

comparación entre Heidegger y Rosenzweig, así como en los textos en inglés sobre Nietzsche.

2.3.4.2. Heidegger y Rosenzweig

En forma de ensayo, Löwith presenta este escrito como un diálogo entre un judío (Rosenzweig) y un cristiano (Heidegger), narrado por un filósofo escéptico (Löwith). En este escrito anticipa aquello que, identificándose con Spinoza, dirá en los años sesenta sobre éste: que estaba tan alejado del cristianismo y del judaísmo que fue capaz por ello mismo de rechazar el pensamiento bíblico, recuperando una noción inmanente de la naturaleza divina (*Deus sive natura*). Löwith se presenta aquí a sí mismo como un verdadero filósofo de la Antigüedad, concretamente un filósofo escéptico, que observa distanciada y cínicamente cómo judíos y cristianos debaten con toda radicalidad cuestiones erróneas. Löwith pretende probar esta comunidad de pensamiento entre judíos y cristianos a través de la comparación entre dos autores en principio tan alejados como Rosenzweig y Heidegger. Ambos siguen viviendo de las preguntas del pensamiento bíblico, y no es casualidad que ambos partan de la facticidad de la existencia humana. El resultado, no obstante, es muy distinto: Rosenzweig apela a la eternidad de Yahvé, mientras que Heidegger sustituye la eternidad por una decisión y una anticipación de la propia muerte. Aunque Rosenzweig pueda permitirse como judío unas respuestas que le quedan vedadas a un Heidegger que no puede permitirse las respuestas de la religión o la teología oficiales (aunque mantenga el poso de religiosidad en tanto que acepta la pertinencia de las preguntas), ambos continúan pensando en la línea del horizonte bíblico. Por eso, Löwith rechaza ambos planteamientos y llega incluso a afirmar a modo de prueba -en la introducción al escrito- que la comunidad de pensamiento puede ser probada por el hecho de que el verdadero sucesor de Cohen, frente al relato habitual, tendría que ser precisamente Heidegger.

Parece lógico pensar que un ensayo sobre el judío Rosenzweig y el nacionalsocialista Heidegger, escrito en 1942 en el exilio estadounidense por un judío alemán cuya existencia se vio forzosamente desgarrada entre judaísmo y germanidad, podría versar sobre esas complejas relaciones. Pero no fue así. Eso no era lo que interesaba a Löwith, que seguía pensando en el carácter radicalmente cristiano de la modernidad, en todas sus manifestaciones filosóficas y políticas, y dependiente en última instancia del

pensamiento bíblico, el cual aunaría a judíos y cristianos en todas sus variantes y épocas. La cuestión del nacionalsocialismo y del judaísmo fue siempre, incluso en la época del apogeo bélico nacionalsocialista, algo secundario frente al gran problema de Löwith: cómo salir del pensamiento bíblico, generador de preguntas desmesuradas que exigen respuestas desmedidas.

Löwith se describe a sí mismo como un verdadero filósofo, como un investigador escéptico:

En verdad, ambas se encuentran bajo la impronta de una época que genera los extremos, que, ya como tales, combaten el espíritu investigador. Sin embargo, el escepticismo es investigador sólo en tanto en cuanto se mantiene escéptico en los límites de lo cognoscible. El "escepticismo" es la actitud filosófica que, en lugar de postular preguntas extremas que conducen necesariamente a soluciones dogmáticas, formula claramente los *problemas como tales* y los mantiene, renunciando a respuestas demasiado apresuradas. El escéptico es el único intelectual, literalmente quiere decir que inspecciona y revisa minuciosamente (*skeptomai*), que todavía cree que algo se puede saber y también no saber²⁸⁷

Con el texto sobre Rosenzweig y Heidegger, Löwith dice empero más de lo que parece decir. La crítica a ambos autores se sitúa en el contexto de su inesperada escisión vital entre el judaísmo y la germanidad. En este texto se rechaza tanto el judaísmo propiamente alemán (que no es sionista ni asimilacionista, sino que pretende mantener a la vez lo judío y lo alemán), representado por Rosenzweig, y la germanidad *naïve* que conducía casi involuntariamente al nazismo, representada por Heidegger. Ambos representan respuestas igualmente radicales... y erróneas.

2.3.4.3. Nietzsche

Los acontecimientos de 1933 fuerzan a Löwith a modificar su imagen y su interpretación de Nietzsche. Aunque en 1934, en el Congreso de Praga, y en el libro de 1935 le defiende de las interesadas apropiaciones por parte de la intelectualidad

²⁸⁷ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 125.

nacionalsocialista, finalmente se acaba convenciendo de que, a pesar de que la política juega un papel subordinado en la filosofía de Nietzsche -que según Löwith es una filosofía del eterno retorno-, algunos fragmentos de Nietzsche pueden ser interpretados de una forma políticamente peligrosa. Si bien Löwith ya se había separado de Nietzsche en varios escritos del período de Marburgo a propósito de su errónea interpretación de la naturaleza, del eterno retorno y su cristianismo encubierto,²⁸⁸ a partir de 1935/1936 comienza a tomar distancias también en lo político. Como indica en el *Harvard Paper*, el libro de Burckhardt de 1936 le fue muy útil a tales efectos. La aceptación de que "las ideas de Nietzsche prepararon espiritualmente el camino al Tercer Reich"²⁸⁹ le acompañará desde entonces.

Ahora bien, después de la crítica inicial de su anticristianismo cristiano y la crítica posterior a 1933 sobre su irresponsabilidad política, la imagen de Nietzsche ya no sufre más transformaciones en el pensamiento de Löwith. En textos posteriores añade nuevos argumentos, pero la imagen no varía. En Estados Unidos publica un par de textos sobre la filosofía de Nietzsche: el primero, publicado en 1944 con motivo de la conmemoración del centenario de su nacimiento, presenta su interpretación de Löwith ante el público norteamericano; y el segundo, publicado en 1945, no es más que un resumen en inglés de su libro de 1935. Enseguida comprendió la extrañeza que supone la filosofía de Nietzsche para el temperamento británico y norteamericano en general: el *common sense* no tiene oídos para el mensaje nietzscheano. Evidentemente, para un filósofo cuya leche materna era Nietzsche, este descubrimiento le conmocionó y le hizo aún más consciente del trasfondo alemán²⁹⁰ del pensamiento de Nietzsche. El mayor logro de estos textos consiste en su enfrentamiento ante la interpretación simplista y propagandista (representada por Crane Brinton) que reducía a Nietzsche a un mero

²⁸⁸ En "Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Philosophie" (1930), en SS 3, pp. 33-95; "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie" (1930), en SS 3, pp. 1-32; "Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert" (1933), en SS 3, pp. 96-162; y, sobre todo, en el libro sobre Nietzsche de 1935.

²⁸⁹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 93

²⁹⁰ Continental, diría yo. Nietzsche fue muy leído en el continente.

precursor del nacionalsocialismo.²⁹¹ Para Löwith, como ya hemos visto, Nietzsche podía en parte ser responsabilizado de lo que ocurrió en Alemania después de 1933, pues creó una *Stimmung* que favoreció el avance del nacionalsocialismo. Ahora bien, esa es una más de las múltiples, posibles y válidas interpretaciones de Nietzsche. Tan válida es esa como la que realizó Gide, George, Mann, los escritores anarquistas, etc. Al igual que algunos pasajes le pueden hacer un modelo educativo para el nacionalsocialismo, otros le llevarían directamente a un campo de concentración.²⁹² Con estos textos, Löwith consiguió enriquecer el debate en torno a la cuestión de la filosofía de Nietzsche y la política, así como comenzar a introducir en un nuevo "mercado" su interpretación: Nietzsche como filósofo del eterno retorno, aunque sin lograrlo, porque sus intenciones eran anticristianas, pero sus resultados fueron cristianos.

2.3.4.4. El impacto del exilio estadounidense

Durante los primeros años del exilio estadounidense Löwith sufre el impacto de un nuevo medio vital e intelectual que influirá en su desarrollo filosófico y, en el medio plazo, en el tránsito hacia la segunda etapa de su pensamiento. Señalamos esos factores: En primer lugar, la atmósfera intelectual, pero también política. En el propio CV de 1959 describe las diferencias entre ambos ambientes: mientras que en Japón pudo continuar sus proyectos de Marburgo e incluso pudo impartir clase en alemán, en Estados Unidos no solamente tuvo que escribir e impartir clase en inglés, sino que tuvo que comenzar a pensar en inglés.

En segundo lugar, el idioma. Löwith se ve forzado a escribir en inglés. Consecuentemente, su ritmo de producción decae. Pero a este ciclo más largo que el anterior corresponde un reenfoque, una nueva orientación de su pensamiento que deja de lado la cuestión de la caída del pensamiento en la historia y la política se consolidará a partir de 1946 en la crítica de la filosofía de la historia.

²⁹¹ SS 6, p. 398.

²⁹² SS 6, p. 402.

En tercer lugar, el emplazamiento. Primero en Hartford (1941-1949), en un seminario teológico de una universidad de provincias²⁹³, y después en Nueva York (1949-1952), en la New School for Social Research. El primero le hizo sensible a una forma de cristianismo que desconocía, mientras que el segundo, una fábrica de exámenes en la que le era imposible disfrutar del reposo necesario para pensar y escribir, le hizo animarse a volver a Alemania a pesar de que ya había logrado la ciudadanía norteamericana.

En cuarto lugar, la política. Después de su periplo por Alemania, Italia y Japón, llega a un país aliado. Esta nueva perspectiva (occidental, pero alejada de Europa) le ayuda a reconfigurar su relación con Alemania: en Estados Unidos se da cuenta de la influencia de Nietzsche depende de las tradicionales nacionales (siendo la influencia en Estados Unidos mínima) y de que, dado que son casi imposibles de traducir al inglés, muchos libros alemanes de filosofía están muy mal escritos. El "mero" hecho de vivir por primera vez fuera de los países del Eje le hace tomar distancia con respecto a Alemania.

2.4. Conclusiones de esta primera etapa

Uno de los lugares comunes de gran parte de la historiografía contemporánea, renovada con motivo del centenario, consiste en la defensa de la tesis de que el período 1914-1945, al menos en Europa, constituye un solo proceso que puede ser denominado "Guerra Civil Europea". Aunque existan divergencias para explicar los motivos que llevaron en 1914 a una Europa sonámbula hacia la autodestrucción, el acuerdo acerca de la necesidad de remitir los procesos ocurridos entre 1918 y 1945 a 1914 y a la suspicaz estrategia de pacificación de las potencias vencedoras está fuera de toda duda.

Los Estados herederos del II Reich, de la Monarquía Austro-Húngara, del Imperio Otomano y del Imperio Ruso vivieron un período de convulsiones que no se cerró sino penosamente, a lo largo de muchos años de miseria y la mayoría de las veces mediante

²⁹³ Puesto conseguido por mediación de Tillich, teólogo protestante lo cual no es trivial en un autor, como Löwith que paradójicamente, o no, detecta y denuncia los presupuestos teológicos de la filosofía, por un lado, mientras que sus relaciones personales más íntimas (Barth, Tillich, etc.) las mantiene con teólogos.

una guerra civil o tras varias insurrecciones sangrientas. Casi todos ellos acabaron adoptando una forma política dictatorial conservadora o contrarrevolucionaria. En Alemania, este proceso dio lugar a una eclosión intelectual sin precedentes, fomentado principalmente por la tradicional disgregación política alemana en *Länder* independientes que en ocasiones rivalizaban a través del prestigio intelectual,²⁹⁴ pero igualmente por la tradición universitaria. La sensación de que una era acababa y otra nueva comenzaba fue moneda común.²⁹⁵ Todo se desmoronaba. De la monarquía se pasó a una república con sede en Weimar; del gobierno de los conservadores prusianos al gobierno de socialistas; de la guerra a la paz; del pacifismo a la revolución espartaquista; de una nación exaltada a una nación humillada; de las ideas de 1914 a la sumisión a las potencias occidentales, etc. No es de extrañar, por lo tanto, que en ese contexto:

1. Löwith comenzaba su andadura filosófica bajo la égida de la idea del fin de la filosofía. Para él, Hegel es el último gran filósofo, constituyendo la historia de la filosofía posthegeliana la prehistoria intelectual del desastre de 1914. Ya en 1939-1941 (*De Hegel a Nietzsche*) ha completado su proyecto de una historia de la filosofía alemana del siglo XIX posterior a Hegel bajo la óptica de la disolución de la filosofía clásica alemana. El proyecto tiene sus orígenes, como el propio Löwith confiesa, en su escrito sobre Feuerbach de 1928.²⁹⁶ Aunque estuviera terminado en 1939 y fuera publicado en 1941, el libro presenta *un compendio de la prehistoria filosófica del desastre, no de 1933 (y esto es muy importante), sino de 1914; no de la conversión de Alemania al nacionalsocialismo, sino de la disolución del orden burgués del II Reich*. El proyecto se convierte en una historia de la caída del pensamiento alemán desde Hegel en adelante, hasta los años veinte. Dice Löwith en el CV de 1959: "Todo lo que actualmente alimenta intelectualmente a mi generación se producía entonces [años

²⁹⁴ Cfr. Collins, R., *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Madrid, 2005, pp. 621-692.

²⁹⁵ En ese contexto, Nietzsche es un estado de ánimo. El nietzscheanismo es una de las corrientes culturales más poderosas de la época (Blom, P., *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente, 1900-1914*, Anagrama, Barcelona, 2010): Nietzsche es leído masivamente, también por Löwith, quien lo interpreta en esa época como heraldo de una nueva época.

²⁹⁶ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 166.

veinte]²⁹⁷, no "a pesar de", sino precisamente porque todo estaba señalado por el signo de la desintegración (*Auflösung*), de cara a una renovación crítica."²⁹⁸

2. Si *De Hegel a Nietzsche* constituye la prehistoria filosófica de 1914, la cara oculta, el relato no contado de ese libro es el neokantismo. *De Hegel a Nietzsche* cuenta la historia del pensamiento alemán desde la conversión de Hegel en un perro muerto tras 1848 hasta el triunfo más cultural que filosófico de Nietzsche en torno a 1900; esto es, cuenta la historia alternativa de la época del triunfo del neokantismo sin hacer referencia alguna al neokantismo dominante.

3. *De Hegel a Nietzsche* relata una historia de la filosofía que incorpora a Nietzsche por primera vez en el canon de la historia de la filosofía, a la altura de Hegel. Pero pocas veces se ha detectado el masivo *pathos* destructor, propio de la Alemania de los años veinte, que inspira el texto y lo permea. El propio Löwith lo confiesa, y hace de este texto un monumento de la caída del mundo burgués alemán. Aparte de que la historia de la recepción de Kant y del neokantismo se encuentran literalmente borradas, no aparece ningún pensador o filósofo que pudiera ser reivindicado por las bases o los dirigentes de los dos partidos que más se comprometieron con la República de Weimar: el partido socialista y el *Zentrum* católico. Todo ello comprende una historia de la destrucción de la filosofía, de la caída de los mandarines y del mundo burgués alemán.

4. *De Hegel a Nietzsche* asume que, tras Hegel, el pensamiento vivo se desarrolla en marcos no universitarios. Löwith introduce a los filósofos no universitarios del siglo XIX en el canon filosófico universitario. En esto es un precursor de los movimientos académicos tras 1945. Los filósofos universitarios del XIX son para él simplemente conservadores (los restos de la derecha hegeliana), historicistas (Dilthey) neokantianos (Marburgo) o socialistas. Él busca la radicalidad pasada de la época radical que vive. Su *De Hegel a Nietzsche* construye una historia del pensamiento del siglo XIX muy parcial.²⁹⁹ En primer lugar, casi todo el pensamiento es pensamiento que bordea y toca

²⁹⁷ Aunque se refiera en la cita a sus años de Friburgo de 1919 a 1922.

²⁹⁸ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 170.

²⁹⁹ Se han construido otras más juiciosas: Willey, T., *Back to Kant: The revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*, Wayne State University Press, Detroit, 1978; Köhnke, K. C.,

la filosofía sin ser plenamente filosófico. En segundo lugar la historia del pensamiento es la historia del pensamiento *alemán* del siglo XIX. En tercer lugar, es una historia del pensamiento radical y no universitario, pues los autores tratados sobreviven en su mayoría fuera de la universidad. Löwith parece querer enviar implícitamente el mensaje de que en la universidad alemana de la época no había verdadera filosofía. Ahora bien, ¿qué tenemos hasta 1946?

1. Löwith es un discípulo de Heidegger formado en la fenomenología, experto en Nietzsche y conocido fundamentalmente como un historiador del pensamiento del siglo XIX, y que, de manera revolucionaria en su momento, pero cargada de futuro, ha introducido en el canon filosófico a Marx, Kierkegaard y Nietzsche.
2. Löwith ha criticado a Heidegger de forma pública pero cortés en un par de ocasiones (1928, 1930) y de forma directa en 1940 (en japonés) y 1946 (en francés).
3. Su credo (a)político se encuentra en el libro de Burckhardt, que lo aleja del radicalismo nietzscheano. En Nietzsche ha encontrado al filósofo esencial y la propuesta esencial (el eterno retorno). Aunque éste sea un Nietzsche edulcorado mediante Burckhardt y Overbeck.
4. Gracias a Nietzsche, critica a Heidegger por seguir preso en las redes del cristianismo (aunque después dé cuenta de su adhesión al nacionalsocialismo). Gracias a Overbeck, critica a Nietzsche por estar a su vez preso en las redes del cristianismo.
5. Se siente a gusto en el mundo escéptico del sur alemán, suizo y, sobre todo, italiano, y aborrece la credulidad prusiana.³⁰⁰ Se siente igualmente cercano al mundo de la literatura.
6. Ha desarrollado una incipiente antropología, al principio fenomenológica, después ampliada sociológicamente con Marx y Weber. Aunque lo que realmente busca es la naturaleza en sentido nietzscheano y por eso pone en valor que en Friburgo estudiara Filosofía y también Biología, aunque después se decantará por la primera.

Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo, FCE, México, 2011; Beiser, F., *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

³⁰⁰ Hausmann, F.-R., “Zur neuausgabe von Karl Löwiths Exilbericht ‘Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933’”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2, 2007, p. 83.

7. Se ha enfrentado al nacionalsocialismo mediante su impugnación de la interpretación de Nietzsche realizada por la intelectualidad nacionalsocialista. También ha escrito sobre el nacionalsocialismo de Schmitt y de Heidegger.
8. Hasta 1939-1941 no escribe sobre nada más que no sea propio de la filosofía o la política alemana. No publica nada sobre autores en otra lengua, ni sobre otras tradiciones filosóficas. Y, por supuesto, no trata temas del pensamiento hebreo. Lo máximo que realiza es abordar el pensamiento de Descartes, pero un Descartes pasado por Heidegger.
9. Solamente en Estados Unidos comenzó a tratar otros temas más allá de los de la filosofía alemana de los siglos XIX y XX. Comienza a hablar de la Antigüedad, de la filosofía de la historia, de la naturaleza, etc. El efecto del exilio estadounidense fue purificador y aparecen otros filósofos como Voltaire, Pascal, Spinoza, Hume, etc.
10. Löwith asume temas propios de los años veinte y propios del radicalismo de una generación de jóvenes filósofos burgueses alejados social y sociológicamente del socialismo y del comunismo, al igual que de los restos burgueses, zombis, del neokantismo y del protestantismo liberal, dominantes antes de 1914 y tras la caída del II Reich en la ignominia.

3. La implacable crítica de la filosofía de la historia: la irresponsabilidad política de los filósofos

3.1. Una teoría de la Antigüedad

3.1.1. Incipit Antiquitas

3.1.1.1. Ampliando los horizontes hermenéuticos

En 1941, Löwith consigue finalmente salir del mundo (no sólo) intelectual del fascismo: Alemania, y arribar a sus dos primeros países de acogida: Italia y Japón.³⁰¹ Al contar (o más bien construir) la historia después de los acontecimientos, como aquí hacemos, parece fácil concluir *a posteriori* que Löwith se encontraba preso en un ambiente intelectual afín a unos regímenes políticos poco amigos del parlamentarismo y la democracia. La facticidad de la continuidad temática de su trabajo (la caída del pensamiento en la historia y la política) en países tan diversos como Alemania, Italia y Japón y el hecho de que se encontrara más cómodo en Japón, donde podía impartir docencia en alemán, que en Estados Unidos, donde tenía que impartir docencia y pensar (o al menos hablar y escribir) en inglés, apuntalan esta tesis. Sin embargo, sólo al llegar a Estados Unidos consigue liberarse de una atmósfera asfixiante, incluso desde el punto de vista vital, y conseguir darse cuenta a la vez de que hasta entonces había vivido en una atmósfera asfixiante. En todo caso, Löwith logra, tras un duro período de adaptación y transición, enriquecer su camino filosófico con la incorporación de nuevos temas y nuevos estímulos.

La consolidación de una teoría de la Antigüedad fue difícil para Löwith. Hasta su exilio en Estados Unidos, él era un experto del pensamiento alemán posthegeliano. Sus intereses filosóficos le llevaron a tratar temas muy variados, como hemos visto en el capítulo anterior, pero no tenía las herramientas, los conocimientos o las destrezas lingüísticas necesarias para llevar a cabo una interpretación erudita de la filosofía moderna, medieval o antigua. En sus años de docencia de Marburgo, y en conformidad

³⁰¹ Alguien particularmente malicioso podría señalar que su pensamiento era especialmente afín al mundo político donde triunfaron los fascismos.

con el *pathos* heideggeriano de *enfant académico terrible* que busca *épater le professeur bourgeois neokantien*, él era el único profesor que impartía sus clases sobre la filosofía posterior a Hegel. De hecho, esa época (*De Hegel a Nietzsche*) se había convertido en su especialidad. Ahora bien, este motivo de orgullo heideggeriano antiacademicista se convirtió en una rémora una vez acabó su gran obra de este primer período, el *De Hegel a Nietzsche*. A partir de ese momento se quedó sin armas con que ofrecer una respuesta elaborada y fundamentada históricamente ante los terribles acontecimientos que se vivían en Europa y sobre toda la tierra. Löwith tuvo que ampliar histórica y geográficamente su campo de estudio y, consecuentemente, su ciclo de producción se redujo. Así, los años de exilio estadounidense conformaron una época de reconversión intelectual que le llevaron desde el pensamiento posthegeliano hacia la Antigüedad y el Cristianismo primitivo. A ello contribuyó la docencia en un seminario teológico de Connecticut (Hartford), que le mostró un Cristianismo progresista y social diferente al que conocía en Alemania, pues ni los católicos ni los protestantes alemanes se mostraban conformes con las ideas centrales de la Ilustración progresista. Los católicos, en una situación de marginalidad durante parte del *II Reich*, se mantenían ambiguos ante los embates de la Modernidad económica y política³⁰², mientras que los protestantes se dividían entre aquellos que concedían una obediencia casi ciega a los designios de las autoridades prusianas, que habitualmente se expresaban en una retórica antiprogresista y antifrancesa, y aquellos que se mostraban indiferentes y tan distantes como un *alma bella* ante el mundo de la política. Löwith conoció en Hartford un Cristianismo protestante social y políticamente comprometido con los ideales progresistas. La experiencia de este Cristianismo le hizo reenfocar su tesis de la secularización y darse cuenta de las limitaciones de su crítica nietzscheana de la filosofía moderna como secularización de la teología protestante. Löwith salió del terreno propiamente filosófico y, asomándose a la filosofía de la historia, tomó en consideración cuestiones políticas de gran calado que anteriormente había despachado como extrafilosóficas.

El trabajo con este Cristianismo moderno le condujo a:

³⁰² A pesar de ser el Zentrum, junto al SPD, el partido que apoyó decididamente la República de Weimar. En ese catolicismo reaccionario (desgarrado entre la cooperación o la oposición al II Reich) es donde, por otra parte, creció Heidegger intelectualmente.

1. La lectura de los textos del Cristianismo antiguo y de los padres de la Iglesia.
2. Percatarse de la condicionalidad (*Bedingtheit*) de las modernas filosofías de la historia respecto de las viejas teologías cristianas de la historia.
3. Defender la imposibilidad de una filosofía de la historia en el pensamiento antiguo.

El gran punto de inflexión de su carrera se encuentra en estos años: desde que llega a Estados Unidos en 1941 hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial y su primera publicación sobre la filosofía de la historia (1946),³⁰³ que introduce un tema novedoso en su pensamiento. El proceso de apropiación de nuevas temáticas desplaza enormemente su ámbito de estudio. Löwith realizó un viaje intelectual desde un mundo familiar e incluso vitalmente conocido hasta el mundo de imágenes del pasado lejano de Grecia, Roma, el judaísmo, el Cristianismo, el budismo, oriente, el paganismo, el monoteísmo, el politeísmo, etc. Por un lado: Berlín (Hegel), Basilea (Burckhardt, Overbeck), los Alpes (Nietzsche), Friburgo (Heidegger), Italia (su pasión por el Sur), etc. Por otro lado, en cambio: la Grecia antigua (Heródoto, Tucídides), la Roma antigua (Polibio), el judaísmo postexílico (Deutero-Isaías), el Cristianismo de la Antigüedad (Orosio, Agustín de Hipona), el Cristianismo medieval (Joaquín de Fiore), el Cristianismo moderno (Bossuet), la filosofía moderna (Vico, Voltaire, Condorcet, Turgot, Comte, Proudhon, Hegel, Marx, Nietzsche, Burckhardt), etc. La distancia es sideral. Sin este reenfoque, que lo llevaría a escribir el *Meaning in History*, probablemente no sería conocido hoy en día. Más que el *De Hegel a Nietzsche*, el gran libro de Löwith es esta crítica radical de toda filosofía de la historia. Pero para ello tuvo que ampliar su campo de estudio (la filosofía alemana posthegeliana); y lo hizo de forma extrema: pasó de una historia de la filosofía alemana de Hegel a Nietzsche a una interpretación general de la historia de Occidente.³⁰⁴

³⁰³ Löwith, K., "The theological background of the philosophy of history", *Social Research* 13, 1946, pp. 51-80.

³⁰⁴ Los textos que analizamos en este apartado son los siguientes: "The theological background of philosophy of history"; "Philosophy of history"; "Meaning in History"; "Weltgeschichte und Heilsgeschehen"; "Natur und Geschichte"; "The theological implications of philosophy of history"; "Die Dynamik der Geschichte". Todos ellos fueron escritos en el exilio norteamericano entre 1946 y 1952. Desde 1952 hasta 1958 (es decir, ya al inicio incluso de su tercera etapa) la crítica de la filosofía de la

3.1.1.2. "Secularización" como categoría de la denuncia política

En la primera etapa, "secularización" es una categoría empleada para realizar una crítica en el ámbito estrictamente filosófico. En esta segunda etapa, la categoría de "secularización" recibe una ampliación conceptual y se convierte en una categoría para realizar una crítica política. Löwith ya no se limita a criticar las estrecheces de la filosofía alemana, tan anclada a la teología protestante que hasta en su ateísmo más sincero sigue siendo protestante. Ahora, Löwith introduce una nueva perspectiva, más amplia, que considera que en las grandes ideologías políticas seculares de la Modernidad la historia política ha devenido un sucedáneo de la salvación religiosa.

La ampliación es, pues, doble: por un lado, la tesis de la secularización no sólo se aplica al ámbito filosófico, sino al ámbito filosófico-histórico y, por otro lado, no sólo se denuncia la persistencia de la teología protestante en la filosofía alemana sino la persistencia de las esperanzas de salvación en los movimientos políticos modernos. En

historia queda en un segundo plano frente a la crítica de Heidegger, *Wissen, Glauben und Skepsis* y los textos sobre Nietzsche. Los textos sobre la crítica de la filosofía de la historia escritos a partir de 1958 serán analizados en el capítulo posterior. De los textos analizados en este apartado, el más conocido es *Meaning in History. The theological implications of philosophy of history* (1949), escrito originalmente en inglés y traducido al alemán por Kesting y Koselleck con el título *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953). El sutil cambio en el subtítulo es revelador. En la edición inglesa aparece "implicaciones" (*implications*) mientras que en la edición alemana aparece "presupuestos" (*Voraussetzungen*). Este cambio muestra que Löwith se vio obligado a suavizar la carga de su tesis sobre la dependencia de la filosofía de la historia con respecto a la teología de la historia. El subtítulo de la versión inglesa sugiere que la filosofía de la historia acarrea en sí necesariamente ideas teológicas, mientras que el subtítulo de la versión alemana sugiere más bien que la filosofía de la historia viene antecedita por la teología de la historia o da por supuesta la existencia previa de la misma. Mencionar los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia parece no invalidar la autonomía de la filosofía. Este subtítulo indica que la filosofía de la historia no es comprensible sin tener en cuenta la matriz teológico-histórica de la que proviene, pero no cancela su legítimo espacio. El subtítulo de la versión inglesa es más contundente.. De este libro es igualmente destacable la forma de escritura, pues Löwith procede remontándose desde el presente hacia el pasado cada vez más antiguo. Por otra parte, el libro fue interpretado erróneamente en sentido pro-cristiano. En español existen dos traducciones: la temprana traducción de Aguilar desde el original en inglés, que data de los años cincuenta, y la más reciente, de 2007 y realizada desde el alemán, publicada por Katz. Nosotros seguimos esta última edición.

esta segunda etapa, Löwith analiza el proceso de secularización que afecta a las grandes ideologías políticas. Así, la crítica de la filosofía de la historia es, en el fondo, una crítica del nacionalismo, del nacionalsocialismo, del comunismo, de la idea de progreso, de las grandes revoluciones políticas (las revoluciones americana, francesa y rusa), de los movimientos de masas, de la democracia, etc.

En una lectura rápida del *Meaning in History* y del conjunto de textos de la época sobre la filosofía de la historia puede no llegar a captarse la intención fundamental de Löwith. Frente a los discursos triunfalistas de los ateos que se enorgullecen de la irreligiosidad de la época moderna, y frente a los discursos derrotistas de los religiosos que buscan a Dios o lo sagrado por todas partes y no lo encuentran en ningún lugar, Löwith pretende señalar la asombrosa vitalidad de una esperanza de salvación que ya no vive en las iglesias tradicionales, sino que anida con poderosa vitalidad en las grandes corrientes políticas modernas y en la creencia historicista de los intelectuales. Dicho de otro modo: *no es que vivamos en un mundo falto de dioses o vacío de lo divino, sino que aún sigue existiendo demasiada religión, demasiadas esperanzas de redención, demasiados relatos de salvación*. Lo difícilmente captable -por entonces- de la tesis de Löwith era que esta fe ya no se encuentra en las iglesias, sino en los movimientos políticos que prometen aquí y ahora, aunque en un futuro por llegar, redención y salvación a través de los acontecimientos políticos. A diferencia de algunos religiosos ajenos a las iglesias³⁰⁵ que pueden estar de acuerdo con el diagnóstico de Löwith y que también describen cómo la fe se ha transferido a las ideologías políticas, pero que realizan dicha denuncia con objeto de que la fe se vuelva a vivir correctamente (sea o no en los límites de la religión establecida e institucionalizada), Löwith no quiere identificar el espacio correcto para las esperanzas de redención o de los relatos de salvación. Él quiere suprimirlos, pues no deben tener espacio alguno. Para él, las esperanzas de redención, los relatos de salvación y las religiones en general son errores de una humanidad autoglorificada que ha perdido el sentido del escepticismo, de la medida y de la sabiduría. Löwith quiere suprimir en nosotros todo tipo de fe en nombre de una filosofía sosegada, irreligiosa y apolítica.

³⁰⁵ Cristianos de base, sin iglesia, etc.

Esta devastadora crítica de la religiosidad basada en la redención, y su pervivencia moderna, ha tenido enormes consecuencias en la historia de la recepción del pensamiento de Löwith. Esta radicalidad ha hecho que, por un lado, cualquier creyente (sea éste seguidor de la verdad de las instituciones religiosas, sea éste portador de una religiosidad al margen de las instituciones religiosas oficiales) se sienta herido por el mensaje de Löwith, pues pretende erradicar cualquier forma de fe religiosa. Pero, por otro lado, los "creyentes" en verdades políticas holistas o totalitarias, como en el caso del nacionalsocialismo o del comunismo, tampoco tienen oídos para un mensaje que califica sus ideales políticos, en primer lugar, como sueños inalcanzables y, en segundo lugar, como producto de una larga cadena de revolucionarios que tiene su origen en el Cristianismo y en el profetismo hebreo.

La clave hermenéutica para descifrar las intenciones crítico-devastadores de Löwith se encuentra, casi escondida, en las primeras y en las últimas páginas del texto de 1946 "*Theological implications...*", que corresponden respectivamente a la introducción, por un lado, y a la conclusión, el epílogo y los dos anexos, por otro, del *Meaning in History*. En la segunda nota del *Meaning in History* (que corresponde a la primera nota del texto de 1946 "*Theological implications...*") afirma Löwith:³⁰⁶

El mesianismo secular de las naciones occidentales está en conexión con la conciencia de una vocación nacional que se origina en la creencia religiosa de haber sido elegido por Dios para cumplir en el mundo una tarea de significación universal. Esto vale para Inglaterra y para los Estados Unidos, pero también para Francia, Italia, Alemania y Rusia. Cualquiera que sea la forma que adopte este trastocamiento de la vocación propiamente religiosa en una secular, en su base siempre está la convicción religiosa de que el mundo está en peligro y debe ser renovado³⁰⁷

Löwith defiende que en nuestro mundo secular siguen existiendo las creencias religiosas, que también perviven en las vocaciones de las naciones occidentales. El

³⁰⁶ Como las variantes textuales entre ambos son meramente estilísticas, copio el segundo texto.

³⁰⁷ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 17.

mayor problema para Löwith es que esta pervivencia hace creer a cada nación que tiene que cumplir una tarea que es esencial para el desarrollo de la historia universal. Como es evidente, esta conciencia induce a actuar en el orden político, desafiándolo y modificándolo, con lo que siembra la semilla para el estallido de conflictos y guerras, incluso en nombre de la paz y de ideales elevados.

Puede resultar paradójico que Löwith mencione en primer lugar a Inglaterra y Estados Unidos, las naciones vencedoras de una Guerra Mundial que había concluido un año antes de la publicación del texto que comentamos. Resultaría sencillo aplicar esta tesis solamente a las naciones derrotadas en el conflicto, pero Löwith no se permite tal oportunismo político, y señala que también las naciones vencedoras sucumben al mesianismo secular. Varios investigadores del período a veces denominado como Guerra Civil Europea (1914-1945)³⁰⁸ han descrito los movimientos fascistas y comunistas como religiones políticas, siguiendo la línea abierta por Vögelin.³⁰⁹ Es decir, han aplicado el calificativo denigratorio a los demás: a los derrotados (fascismo) y a los aliados circunstanciales (comunismo). Löwith, en cambio, también aplica esta particular tesis de la secularización a todas las naciones occidentales, igualmente culpables de un mismo error, sin realizar distinciones en función de la concreta ideología política o de su éxito o fracaso durante el conflicto bélico.³¹⁰

En el primer anexo del *Meaning in History* encontramos un segundo pasaje, especialmente revelador de las intenciones de Löwith:

³⁰⁸ Burleigh, M., *Causas sagradas. Religión y política en Europa: de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Taurus, Madrid, 2006; Traverso, E., *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1915)*, Universitat de Valencia, Valencia, 2009; Casanova, J., *Europa contra Europa. 1914-1945*, Crítica, Barcelona, 2014.

³⁰⁹ Cfr. Vögelin, E., *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014.

³¹⁰ Cabe resaltar el viraje interpretativo en lo concerniente a los acontecimientos políticos inmediatamente previos: del eterno carácter protestón alemán, codificado a través de su protestantismo, llegamos a la crítica de la filosofía de la historia como crítica de las corrientes políticas modernas. Los dos planteamientos son soluciones diferentes a un mismo problema.

el desmesurado radicalismo político característico de todos los grandes movimientos de la historia occidental desde Carlomagno tiene su origen en la radicalidad del mensaje cristiano, cosa que la Antigüedad no conoció, aun en sus crisis más severas³¹¹

A diferencia de lo que ocurría en la etapa anterior, con estos textos Löwith consigue realizar una crítica de la época moderna desde fuera de la misma, delineando un modelo pasado diferente que sirve como referencia desde la que criticar la época moderna. ¿Cuál es ese modelo? La Antigüedad: una determinada imagen de la Antigüedad contrapuesta al pensamiento bíblico.

En un primer momento, Löwith construye una imagen de la Antigüedad exclusivamente desde la perspectiva de la historia y de la política. No es casualidad que en un pensador extremadamente comparativo ya desde sus primeras lecciones también emplee este recurso para construir su obra más conocida, *Meaning in History*: el viaje entre el mundo bíblico y el mundo de la Antigüedad es constante. En un segundo momento, ya en Alemania, construye una imagen de la Antigüedad desde la perspectiva filosófica y religiosa, sobre todo en el primer tratado de *Wissen, Glauben und Skepsis*, titulado *Wissen und Glaube*, es decir, Antigüedad y pensamiento bíblico. Overbeck comparaba la Antigüedad y el Cristianismo en sus inicios, por un lado, y la Modernidad, por otro. El objetivo de dicha comparación era mostrar que ni la Antigüedad ni el Cristianismo sobreviven en el mundo moderno. Un moderno "antiguo" es tan inverosímil como un moderno "cristiano" para el teólogo ateo de Basilea. Mediante esta comparación constató el fin del Cristianismo, sin intentar, como Nietzsche, superarlo, pues Overbeck se consideraba a sí mismo como un notario. Löwith partió de esa comparación para realizar la crítica del mundo moderno, pero en esta segunda etapa de su pensamiento enfatiza las continuidades entre el Cristianismo en sus inicios y la Modernidad, frente al fondo de la Antigüedad. El choque de trenes no se produce, como en Overbeck, entre la Antigüedad y el Cristianismo en sus inicios, por un lado, y la Modernidad, por otro, sino entre la Antigüedad, por un lado, y el Cristianismo y la Modernidad, por otro. Este cambio de perspectiva le permite describir una imagen de la Antigüedad más definida,

³¹¹ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 254.

caracterizada por su radical extrañeza frente a la Modernidad, pero también frente al pensamiento bíblico. Lo que viene tras el Cristianismo no se parece a lo que había antes de él.

3.1.2. Una Antigüedad histórico-política

3.1.2.1. El señor de la historia

Los textos críticos de la filosofía de la historia tienen por objetivo la explicación de los acontecimientos políticos de su época como continuación secular y política del radicalismo religioso del Cristianismo en oposición a la moderación de la Antigüedad. Con objeto de trazar los orígenes de las corrientes políticas de la Modernidad, Löwith describe dos tipos de pensamiento absolutamente opuestos (el pensamiento antiguo y el pensamiento bíblico), y hace derivar estas corrientes políticas de la Modernidad del segundo.³¹² Como contramodelo, aparece así por primera vez una determinada imagen de la Antigüedad. Por ello, la nueva crítica política de la época moderna viene acompañada de un modelo (la Antigüedad) desde el que delatar la comunidad de pensamiento y la complicidad entre el profetismo judeocristiano y la moderna filosofía de la historia. Repetimos: sólo en este contexto delinea Löwith su primera imagen de la Antigüedad. Como resulta evidente, en la conformación de esta particular imagen Löwith destaca los rasgos decididamente anticristianos. De ese modo, la Antigüedad de Löwith posee aspectos que, *de forma comparativa*, son opuestos a los del pensamiento bíblico y la Modernidad.³¹³

En la introducción del *Meaning in History*, distingue Löwith entre *lógos del kósmos* y *señor de la historia*. El mundo politeísta de la Antigüedad se preguntaba en primera y última instancia por el *lógos del kósmos*; cristianos y judíos, por el señor de la historia. Correspondientemente, "historia" significa para unos historia política; y para otros, historia de salvación. El pasado se entiende como origen eterno para los primeros, y

³¹² Este es el peligro de fijar bloques monolíticos incommunicados: Antigüedad, pensamiento bíblico, Modernidad.

³¹³ No hay que olvidar el arte hermenéutico comparativo desde el que trabaja Löwith y que en el *Meaning in History* alcanza niveles paradigmáticos.

como promesa de futuro para los segundos. La comparación entre los estilos literarios³¹⁴ y la constelación axiológica de dos contemporáneos, Heródoto y el Deutero Isaías, es iluminadora a este respecto. La secuencia Heródoto, Tucídides y Polibio, por un lado, y los profetas judíos y cristianos, por otro, muestra dos mundos diferentes. Poco tiene que ver la sabiduría griega frente a la fe judía, el relato político de las historias frente a la brújula escatológica de la historia, o la recurrencia del pasado mítico, asociado a la aceptación del destino, frente al *novum* del futuro feliz asociado a la esperanza. Aquí la distinción entre *lógos del kósmos* y señor de la historia es similar a la desarrollada en el libro, publicado en el mismo año (1949) por Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*. ¿Pueden reducirse estas diferencias al símbolo de la lucha del círculo frente a la flecha? No, ciertamente; pero no deja por ello de ilustrar bien las diferencias. La consecuencia que saca Löwith de esta contraposición es que ya no somos antiguos, sino que seguimos viviendo de las preguntas que solamente entran en la historia gracias a judíos y cristianos. No preguntamos, como los historiadores políticos de la Antigüedad: "¿Cómo se llegó a esta situación?", sino, como los profetas y los modernos historiadores: "¿Cómo seguirá esto?" Los antiguos no tuvieron una filosofía de la historia (y eso que Aristóteles escribió un tratado de casi todas las disciplinas. En Grecia y Roma es imposible una reflexión universal sobre lo contingente).

Löwith se muestra a favor de una comprensión política, no teológica, de los acontecimientos históricos. Dado que "historia" en Grecia y Roma, y en el mundo de los

³¹⁴ No hay que descartar la influencia de Auerbach. Sobre todo, del texto del primer capítulo (La cicatriz de Ulises) de *Mímesis* (1942). Löwith estuvo en Estambul con Auerbach en los años treinta, y habían sido compañeros en Marburgo. Dice así Auerbach en el primer capítulo de *Mímesis*, en esa maravillosa comparación del episodio de la cicatriz de Ulises del canto XIX de la Odisea y del sacrificio de Isaac del Antiguo Testamento: "hemos comparado los dos textos y, en relación con ellos, los dos estilos que encarnan, a fin de obtener un punto de partida en nuestro estudio de la representación literaria de la realidad en la cultura europea. Ambos estilos nos ofrecen en su oposición tipos básicos: por un lado [la Odisea], descripción perfiladora, iluminación uniforme, ligazón sin lagunas, parlamento desembarazado, primeros planos, univocidad, limitación en cuanto al desarrollo histórico y a lo humanamente problemático; por el otro lado [el Antiguo Testamento], realce de unas partes y oscurecimiento de otras, falta de conexión, efecto sugestivo de lo tácito, trasfondo, pluralidad de sentidos y necesidad de interpretación, pretensión de universalidad histórica, desarrollo de la representación del devenir histórico y ahondamiento en lo problemático." Auerbach, E., *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, FCE, México, D.F., 1996, p. 29.

politeísmos, significa historia política y en el mundo de los monoteísmos significa historia de salvación, la comprensión de la historia como un todo sólo puede surgir cuando se la considera desde el punto de vista de la historia de la salvación. Sólo entonces la historia puede tener sentido, fin, meta, significado etc. Los modernos siguen pensando la historia desde el punto de vista de la salvación, pero la han secularizado, creyendo que la redención es posible en el más acá, en un orden político futuro. Esto supone depositar en los acontecimientos políticos unas esperanzas que los antiguos no conocieron, pues su comprensión de la historia como historia política les impidió formular la pregunta por el sentido, el fin, la meta o el significado de la misma. Para ellos la historia se investigaba y de ella se aprendía, pero sus acontecimientos no colmaban esperanza alguna.

La concepción de la historia de los modernos supone un cambio positivo desde un punto de vista secular, porque suprime los elementos supramundanos de la historia de la salvación. Con razón pone en evidencia el absurdo de un paraíso, de un juicio que remate la historia, etc. De ese modo, los modernos acaban con el más allá, reconduciendo la verdad de la historia a este único mundo existente. En este sentido, su rechazo de la transcendencia y su pasión por lo inmanente son dignos de alabanza para Löwith. Ahora bien, este desplazamiento genera un resultado casi más perverso que la original historia de salvación, porque no suprime completamente los espantajos de la esperanza de redención cristiana, sino que la desplaza hacia un futuro por venir y la hace viable en la tierra. Los modernos consideran realizable en la historia los trasmundos que la historia de la salvación ofrecía fuera de la misma. ¡En la Modernidad, la historia de la salvación vive secularizada! Para Löwith, la creencia en la racionalidad del devenir histórico es la última religión de los modernos, incapaces de cortar amarras con las esperanzas de salvación que aparecen en la tierra con el pensamiento bíblico.³¹⁵ Los modernos siguen esperando redención de los acontecimientos de la historia en vez de retomar la sabiduría escéptica de los antiguos.

3.1.2.2. El sinsentido de una "historia universal" y la miseria del historicismo

³¹⁵ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 139: "La problemática filosófico-histórica se nutre precisamente de los restos de una doctrina escatológica que se ha vuelto mundana y finita".

La "historia universal" es para Löwith un concepto erróneo. La historia universal propiamente dicha es la historia del universo, no la historia del ser humano, que es un minúsculo fragmento de aquél.³¹⁶ La desproporción entre lo histórico-humano y lo histórico-universal³¹⁷ es tan evidente para él que le resulta extremadamente cómico que el ser humano considere su propia historia como si fuera universal. ¡Qué alta consideración de sí mismo y de su lugar!

Si la tierra tuviera 24 horas, los seres humanos llevarían 1 minuto y 17 segundos sobre ella. De acuerdo con el calendario cósmico de Carl Sagan, si comparamos la historia del universo desde el Big Bang hasta nuestros días con un calendario anual de 365 días, los primeros seres humanos aparecerían a las 22:30h del 31 de diciembre.³¹⁸ Löwith no llegó a utilizar tales comparaciones,³¹⁹ pero ilustran bien el sentido de su constante admonición sobre la insignificancia del ser humano ante la grandeza del cosmos. Lo verdaderamente digno del pensamiento es el cosmos, no las vicisitudes políticas o "histórico-universales" del ser humano, que siempre siguen un mismo patrón de ascenso y decadencia, como las de la vida de todo ser humano y toda comunidad humana.

Y, sin embargo, no es sólo una cuestión de tiempo. Si ese fuera el caso, alguna forma de historicismo vencería. Se trata también de una cuestión de extensión espacial. Comparados con el universo en expansión, la Tierra, el Sistema Solar, la Vía Láctea y las estrellas que vemos de noche en el cielo son una parte extremadamente pequeña del mismo. No sabemos ni tan siquiera lo que desconocemos: en el improbable caso de que la vida humana perdurara varios miles de años y aumentaran nuestros conocimientos sobre el universo, nuestros debates actuales sobre el Big Bang, sobre la existencia de vida extraterrestre, sobre la teoría de cuerdas o sobre las soluciones a la paradoja de Fermi les resultarán tan ingenuos a nuestros descendientes como nos parecen a nosotros

³¹⁶ SS 2, p. 319: "Die uns bekannte Weltgeschichte von einigen Jahrtausenden ist ein Verschwindendes im Ganzen des physischen Universums und seiner unhistorischer "Revolution"."

³¹⁷ Tiempo humano y tiempo cósmico de acuerdo con Blumenberg.

³¹⁸ Carl Sagan en la serie *Cosmos: a personal voyage*, emitida en 1980. El título habría hecho las delicias de Löwith, así como el proyecto en general.

³¹⁹ Ambas presuponen la aceptación de la teoría del Big Bang, sobre la que parece que Löwith no se pronunció, aunque consideraba que el mundo es eterno y no tiene principio ni fin

los debates sobre las esferas, los deferentes y los epiciclos, o las disputas sobre el geocentrismo. Löwith, de forma coherente con su reivindicación de la filosofía escéptica, bien podría haber recurrido al tópico del "nada se sabe" de Francisco Sánchez, porque es cierto que sobre cuestiones cosmológicas no sabemos nada. La existencia del ser humano es tan ínfima que resulta ridículo pensar que su efímera presencia sobre la tierra pueda ser "traducida" como una historia universal.

Una vez admitido que desde el punto de vista cósmico la "historia universal" es un contrasentido, Löwith persiste en su burla del concepto "historia universal". Si tan "universal" es la "historia", resulta dramáticamente chocante que sea un concepto tan reciente, una invención del siglo XIX que apenas tiene poco más de ciento cincuenta años. Posiblemente se riera Löwith de ese humilde historiador que cree haber descubierto que la historicidad constituye la vía de acceso privilegiado a la verdad, sin darse cuenta de la historicidad de su afirmación sobre la historicidad de todas las cosas. Dicho de otro modo: el historicismo es un producto igualmente histórico, relativo a una época y a una determinada situación histórica. A fin de cuentas, lo paradójico de la tesis del historicismo de que todo pensamiento está históricamente condicionado es que contradice su propio principio sobre la relatividad de lo histórico. Especialmente aguda es su crítica del historicismo como dogmatismo encubierto.³²⁰ La reconducción de toda afirmación a su contexto histórico y la relativización de toda aspiración de verdad como verdad sólo de su época es el más refinado producto dogmático jamás inventado. Según Löwith, el historicismo absolutiza su propio relativismo; un relativismo que emplea como arma crítica frente a cualquier afirmación, a la que acusa de absolutismo si no reconoce su relatividad histórica, mientras que es el supuesto relativismo histórico el que defiende la posición más absolutista posible bajo la retórica de la protección del relativismo. Es como si alguien afirmara que "nada es verdad" sin darse cuenta de que esa es una proposición que aspira a ser verdadera. El historicismo es para Löwith aquel niño o niña dueños de la pelota de fútbol que se llevan la pelota a casa cuando los demás no admiten sus instrucciones de cómo ha de ser el juego.

³²⁰ Poco tiene que ver la crítica de Löwith con la crítica de Popper al historicismo, publicada igualmente en los años cuarenta.

Y aun así, el problema más grave para Löwith no es que el historicismo sea incapaz de reconocer su propia historicidad y su absolutismo respecto a una verdad que se relativiza en y por la historia misma, sino que tampoco se da cuenta de que funciona como una creencia: el historicismo es la fe de los modernos intelectuales que ya no tienen más dioses a los que rezar y se encomiendan al devenir histórico, de por sí más allá de razón y sinrazón, como fuente de verdad. Dado que se consideran a sí mismos como los grandes relativistas de toda verdad, los historicistas tienen graves dificultades para reconocer el componente fideístico que se encuentra en el fundamento de su praxis. Si absolutamente toda afirmación y toda verdad están condicionados históricamente, la historia se convierte en la fuente última de toda afirmación y toda verdad. La historicidad se convierte en ese agujero negro del pensamiento en el que todo se desintegra pero del que nada surge.

3.1.2.3. El maestro Burckhardt

Para Löwith, Burckhardt fue el antifilósofo de la historia, el develador de los engaños tanto de la teología de la historia como de la filosofía de la historia. "Ni Agustín de Hipona ni Hegel" podría haber sido su lema. La perspectiva de que los acontecimientos políticos forman parte de un plan oculto cuyo significado se revelará el día del Juicio le parece a Burckhardt una apuesta arriesgada que sólo podría ser saldada por una desmedida fe religiosa que él no se permitía. Pero también niega la posibilidad de la filosofía de la historia, que es una contradicción en los términos, puesto que el discurso coordinativo de la historia opera en un nivel inconciliable con el discurso subordinativo, propio de la filosofía.³²¹ La filosofía de la historia es un animal mitológico, pues un conocimiento universal (es decir, filosófico) de lo particular (es decir, de los acontecimientos históricos) es por definición imposible. Burckhardt se muestra aquí para Löwith como el verdadero heredero de Aristóteles y, por lo tanto, como el verdadero antiguo de la época moderna, como el modelo a seguir en cuestiones históricas.

³²¹ Burckhardt, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE, México, 1996, p. 44: "La filosofía de la historia es una especie de centauro, una *contradictio in adjecto*, pues la historia, o sea la coordinación, no es filosofía, y la filosofía, o sea la subordinación, no es historia."

Burckhardt niega en el fondo la idea de encontrar un sentido a los acontecimientos políticos. Por eso él no desarrolla una filosofía de la historia y señala que el oficio del historiador y de la historia consiste en seleccionar los hechos de una época pasada que a la época presente le parecen dignos de atención. Como es evidente, la cuestión de la objetividad del conocimiento histórico es un debate que le parece superfluo. El criterio que rige la labor del historiador es aquello que del pasado llame la atención al presente, sin más. Pocos historiadores han denigrado tanto su propia profesión. Para Burckhardt la historia no es una ciencia, pero tampoco es el reino de los profetas. Entre ambos extremos intenta hacerse un hueco. En su escuela no puede entrar aquel que esté provisto de aspiraciones científicas o de deseos proféticos. Cuando cualquiera de ellos pretende hacer historia, ésta se convierte en un espantajo. No hay relato histórico más subjetivo que aquel en el que el historiador pretende dejar hablar a los hechos en su objetividad, ni relato más quimérico que el de un hombre de acción que pretende apelar a la historia para justificar su actividad revolucionaria presente. Para Burckhardt, la historia es un depósito del que sacar lecciones en función de la afinidad que uno encuentre en aquella época estudiada, no una sucesión de acontecimientos, susceptible de ser relatada en su objetividad; ni tampoco puede ser una justificación de las políticas del presente. El criterio que *de facto* guía al historiador es el gusto, el interés o la curiosidad. Burckhardt se cuida mucho de proponer una deontología, como es habitual entre prácticamente todo el gremio de los historiadores. No dice lo que "debe guiar" al historiador en su trabajo, sino que, de forma más humilde y más humana, constata que, en el fondo, la motivación de un historiador que dedica un trabajo a una época pasada no rebasa el ámbito del interés de su punto de vista, que no es otro que el presente. Lisa y llanamente: la historia se construye a partir de lo que el presente encuentre de interesante en otra época pasada. Consecuentemente, estas consideraciones (*Betrachtungen*) sobre la historia universal anulan cualquier intento de encontrar un sentido en la historia:

Si algo hay que aprender de la historia es el sobrio conocimiento de nuestra verdadera situación: lucha y sufrimiento, breve gloria y larga miseria, guerras y,

entre medias, períodos de paz. Todo es igualmente importante y nada revela algo así como un "sentido último"³²²

La historia proporciona el conocimiento de nuestra naturaleza: el ser humano es un animal que se reúne en agrupaciones que luchan entre sí por la obtención de recursos (aunque a veces también lo hagan por puro placer), que vive penurias y guerras, aunque también momentos de felicidad y períodos de paz, y que, como ser natural que es, nace y muere. Frente al prejuicio moderno que imagina que existieron períodos de felicidad y períodos desdichados, Burckhardt sostiene que, a pesar de la variedad de sucesos históricos, todas las épocas gozan de un nivel similar de felicidad y de desdicha. Además, a contracorriente de la gran historiografía del siglo XIX, Burckhardt no busca la esencia del ser humano en la historia universal ni hace del ser humano un ser esencialmente histórico. Él describe cómo la naturaleza del ser humano se muestra en la historia, a diferencia de sus compañeros historicistas contemporáneos, para quienes la naturaleza del ser humano es la historia, que es la que lo crea.

Nosotros tomamos como punto de partida el único centro permanente y posible para nosotros: el hombre que padece, aspira y actúa; el hombre tal como es, como ha sido siempre y será³²³

Burckhardt parte de la naturaleza humana que, invariable, pervive en la historia. No está particularmente interesado por los cambios, transformaciones, convulsiones y revoluciones de la historia, que es lo que pone en marcha a los historiadores modernos, siempre atentos a aquellos acontecimientos "históricos" que marcan un antes y un después. Con ellos, la historiografía entra en la época de la espectacularización de la historia, como si se tratara de una obra de teatro o una película de acción. Burckhardt se rebela contra esta necesidad continua de noticias y novedades que cambian para siempre el curso de los acontecimientos, pues se le atragantaban estos esquemas filosófico-históricos que proyectan sobre los hechos demasiada teoría, demasiadas esperanzas incluso. En su lucha contra la retórica filosófico-histórica que anhela la necesidad de un

³²² Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 40.

³²³ Burckhardt, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE, México, 1996, p. 46.

cambio radical, Burckhardt está más bien interesado en lo permanente, lo constante, lo repetitivo o lo invariable de los acontecimientos históricos: aquello que no se muestra violentamente pero que siempre está presente, tanto en las épocas calmadas como en las épocas de sacudidas. Aquí se encuentra bastante solo: frente al cambio, permanencia; frente a la aceleración de la filosofía de la historia, el retardo de la antropología; frente a las aspiraciones de suprimir el mal de la vida de los seres humanos, la sobriedad que sabe que el mal constituye una parte inerradicable de la gran economía de la historia universal. Dado que en la historia siempre hay más o menos lo mismo, el historiador acaba por descubrir las maravillas de la continuidad y de aquello que permanece a través de los múltiples azares de la historia.

3.1.2.4. La mera historia: azar e injusticia

Burckhardt fue un historiador que rechazó insistentemente cualquier reclamo filosófico. Él no tenía oído para lo universal. Sin embargo, Löwith vio en sus escritos el modelo de una consideración *filosófica* de la historia de la filosofía. Se da aquí una curiosa inversión entre los resultados de la filosofía y la historia, pues Löwith veía en los escritos de los grandes (viejos) hegelianos, que historificaron el sistema del maestro, una consideración meramente *histórica* de la historia de la filosofía. Con objeto de pensar filosóficamente la historia y no caer preso en las garras del historicismo, un historiador antifilosófico como Burckhardt es para Löwith filosóficamente más fecundo que los grandes historiadores de la filosofía, que sumergen las verdades filosóficas en el nivelador lago de la historia, allí donde cualquier opinión obtiene estatus de verdad porque su mera existencia es ya índice de la verdad de su época.

Los historicistas son escritores de orden (intelectual, al menos) que clasifican en épocas, corrientes y tradiciones los acontecimientos del pasado y buscan la racionalidad de su sucesión. Ahora bien, una de las convicciones más arraigadas de Löwith es que la historia es fundamentalmente azar. Todo podría haber ocurrido de otro modo. "En vez de ser gobernada por la razón y la providencia, la historia parece ser gobernada por la casualidad y el azar".³²⁴ El Muro de Berlín podría seguir en pie, Alemania podría no

³²⁴ Löwith, K., "The theological background of the philosophy of history", *Social Research* 13, 1946, p. 78.

haber invadido la URSS, Estados Unidos podría haberse mantenido neutral durante la Gran Guerra, Hitler podría haber muerto en la batalla de Ypres... *Todo siempre podría haber ocurrido de otro modo*. Son la casualidad y el azar quienes rigen la historia. Por ello no merece la pena buscar la racionalidad en algo que evidentemente no la tiene. Según Löwith, ningún conocimiento verdaderamente filosófico puede obtenerse de la historia política. Pueden obtenerse grandes conocimientos útiles para los estadistas y los políticos, pero el filósofo nada provechoso puede obtener del estudio de la historia.

El filósofo de la historia, en cambio, opera de otro modo y cree que el filósofo sí puede beneficiarse del estudio de la historia. La filosofía de la historia interpreta los acontecimientos políticos, siempre azarosos e impredecibles, como si formaran parte de un plan de redención mundano. Cada acontecimiento particular tiene un significado en un relato que lo trasciende. El sentido del acontecimiento no radica en su sentido político directo, sino en su función en un obra-relato que lo excede, pero del que forma parte. De ese modo, no debe sorprender que para la filosofía de la historia en la historia sea verdad el dicho de que *nihil est sine ratione*. Todo se puede explicar. Pero en la historia -se sorprende Löwith- es posible encontrar de todo menos razón. En el mundo-matadero de la historia, por decirlo con Hegel, en que consiste la vida en común de los seres humanos, no se ve el triunfo de la justicia, la paz, la verdad o la razón. Löwith no tuvo la dureza de mirada de Weber, que entendió con claridad esta situación cuando afirmó en *Wissenschaft als Beruf*: "quien entra en política pacta con el diablo", de modo que quien quiera perseguir los ideales de paz y justicia en el mundo, habrá de recurrir a medios moralmente dudosos. Aún así, con otras palabras, y con intención de refutar al idealista que lo juega todo a sus bellos ideales sin responsabilizarse luego del mal que generan sus acciones, Löwith señala recurrentemente a esa congénita suciedad del mundo de la política, y a su carácter plenamente azaroso. Quien con buenas intenciones quiere suprimir los medios necesarios pero moralmente dudosos de la vida en común de los seres humanos, nos dice, acaba generando aún más maldad. Como dice el refranero: de buenas intenciones está empedrado el camino del infierno.

Por otra parte, Löwith parte igualmente de la convicción de que nada nuevo emerge en la historia.³²⁵ La absoluta novedad no existe. La sucesión de "cambio y continuidad, continuidad y cambio" se realiza dentro de un orden natural en el que también está inserta la historia. La búsqueda de acontecimientos históricos que transformen las condiciones políticas solamente revela para Löwith la debilidad de un ser humano expectante que necesita de la fe en la posibilidad de un cambio para sobrevivir a su cotidianidad mundana. Ya hemos señalado que esta concepción de la historia comienza a publicarse a partir de 1946 y caracteriza la segunda etapa del pensamiento de Löwith. Por eso resulta especialmente dramático pensar que Löwith llegara a estas conclusiones sobre la naturaleza de la historia cuando llevaba más de diez años de exilio en tres países distintos, es decir, cuando había sido golpeado de forma inmisericorde por esa historia de cuyo valor tanto dudaba. Asumía estoicamente los golpes de un destino político-histórico que se repetía a lo largo de los siglos, pues esa -pensaba- es la condición natural de la historia humana. No absolutizó su desgracia ni su exilio, no sintió que el mundo le debiera algo por las penalidades que tuvo que sufrir. Insertó la Segunda Guerra Mundial en la larga serie de conflictos que constantemente asolan las sociedades humanas. Su experiencia particular no es sino un mero caso de un modelo arquetípico que se repite cíclicamente en la historia.³²⁶ Sus peripecias vitales nada tienen de especial ni le otorgan derecho o razón alguna.

3.1.2.5. El futurismo de la filosofía de la historia

Para Löwith, la filosofía de la historia vive proyectada hacia el futuro. Su interés por la historia depende de su primaria pasión por el cambio radical que acompañará al porvenir, que es el tiempo que ordena su acción. Löwith piensa que el futurismo deriva de una forma concreta de estar en el mundo y por ello desarrolla una historiografía

³²⁵ SS 2, p. 321: "[...] in der Geschichte [geschieht] immer das Gleiche unter wechsellenden Formen. Was faktisch um 410 im alten Rom zur Zeit von Augustin und 1945 im modernen Berlin geschah, ist nicht so wesentlich verschieden."

³²⁶ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 233: "El mundo sigue siendo como en los tiempos de Alarico, sólo nuestros medios de violencia y destrucción -tanto como los de reconstrucción- se han perfeccionado considerablemente."

basada en los afectos que toma por fundamento la contraposición entre esperanza y aceptación.

a) Por un lado, la esperanza surge de la experiencia de una situación presente de miseria percibida como injusta y que *debe ser* resarcida, produciendo así una imagen del futuro como instante o período en el que los que sufren la injusticia serán compensados y donde los desdichados disfrutarán de los bienes de salvación: la esperanza desplaza la atención hacia el futuro, hacia una época en la que "las cosas van bien".

b) Por otro lado, la resignada aceptación del desigual reparto de los bienes, que igualmente es el resultado de la experiencia de una situación presente de miseria percibida como injusta, no por ello considera que *deba ser* resarcida. Quien se enfrenta de este modo a los acontecimientos históricos considera que los dones de la Fortuna son absolutamente aleatorios y que en un momento puede otorgarlo todo y, poco después, arrebatarlo todo. Ante esta versatilidad e imprevisibilidad de la Fortuna, la sabiduría humana consiste en mantener siempre presente que el destino acaecido a los desafortunados y a los derrotados le ocurrirá también en algún momento futuro al hoy afortunado y vencedor o a sus descendientes. La resignada aceptación considera que la historia está regida por la rueda de la Fortuna que nada sabe de justicia e injusticia, legitimidad o ilegitimidad, derecho o usurpación, etc.

Löwith ensalza la segunda opción, y ataca serenamente a la primera. La ética política "naturalista" que se desprende de la consideración de que la historia está regida por la alternancia de dichas y desdichas es una *ética moderada*. Quien estima que su situación privilegiada o su victoria militar dependen en gran medida del azar, se comporta de manera honesta y respetuosa con los desfavorecidos y los derrotados, pues considera que su acción apenas puede influir en los dones de la Fortuna. La ética política "de salvación", que se desprende de la consideración de que, aunque la historia esté regida por la alternancia de dichas y desdichas, es necesario que en un futuro, en la tierra o en un más allá, triunfe la justicia, es una *ética radical*. Quien estima que el mundo ha de cambiar drásticamente se comporta de manera exaltada e impredecible, pues considera que de su acción dependen cambios colosales.

La construcción comparativa de Löwith es ciertamente maniquea, pero ilustra bien dos formas concretas de estar en el mundo. Mientras que la ética "de salvación" lanza al ser humano a una carrera desesperada a favor de la acción, la ética "naturalista" por su parte, sin negar la necesidad de la acción, conduce a una reflexión quietista sobre la misma. En la esperanza, que no soporta las injusticias, arde la necesidad de que el mundo no sea como es y la exigencia de saber que existirá un tiempo en que triunfe la justicia (aunque perezca el mundo), y así añade gasolina al fuego eterno de la acción. Animada por esa ensoñación, en vez de considerar el pasado como un depósito de experiencias del que aprender lo constante y lo recursivo de la historia, la esperanza transforma ese pasado en una anticipación de un porvenir que creará un tiempo nuevo. Dicho con la terminología de la sociología de la religión de Weber: sólo con la religiosidad de salvación aparece una esperanza que modifica la comprensión de las tradicionales relaciones entre pasado, presente y futuro y que entra en tensión con los órdenes del mundo. Frente a un tiempo siempre igual cualitativamente, que nada sabe de injusticias y en el que recursivamente ocurren acontecimientos que de forma similar ya ocurrieron en el pasado (pues se basan en la naturaleza del ser humano), la esperanza se sustenta en la confianza de un cambio radical por ocurrir. La resignada aceptación, en cambio, considera que no existe nada nuevo en la historia y que no ocurrirá un cambio decisivo: nada nuevo bajo el sol. Dado que en lo esencial la naturaleza humana no cambia, lo que ocurrió en el pasado ocurrirá de forma más o menos semejante en el futuro. No hay que esperar nada nuevo, salvo el surgir y perecer de individuos, comunidades y, a la larga, del ser humano como especie.

Como afirma el maestro de Löwith en estos asuntos:

Los filósofos de la historia consideran el *pasado* como antítesis y etapa previa a nosotros, viendo en nosotros el producto de una evolución. Nosotros nos fijamos en *lo que se repite*, en *lo constante*, en *lo único*, como algo que encuentra eco en nosotros y es comprensible para nosotros. Aquéllos [los filósofos de la historia] están llenos de especulaciones sobre los orígenes y se ven obligados, por tanto, en rigor, a hablar también del futuro. Nosotros podemos prescindir de aquellas

teorías sobre los comienzos y tampoco hay por qué exigirnos una teoría acerca del final³²⁷

Un verdadero filósofo o historiador debería abstenerse de cualquier pronóstico sobre el futuro. Esa labor es propia de profetas.

3.1.2.6. Antigüedad contra pensamiento bíblico

El futurismo de la filosofía de la historia es para Löwith una herencia de la vieja teología de la historia judía y cristiana. El pensamiento de la Antigüedad, en cambio, estaba constitutivamente impedido para pensar que el futuro traerá un *novum*.³²⁸ Por eso estaba caracterizado por la resignada aceptación ante los acontecimientos de la historia. Un futuro que traiga un *novum* es el producto de la esperanza caracteriza el pensamiento bíblico. El pensamiento bíblico trata de pensar lo único (el inicio, el momento decisivo y el final) mientras que el pensamiento antiguo trata de pensar lo recurrente, lo constante, lo cíclico: el primero busca lo incomparable, el segundo cree que todo se puede comparar y que, por lo tanto, nada hay incomparable. El pensamiento bíblico forja un modelo para pensar lo único e incomparable; el pensamiento antiguo ofrece una receta para cualquier perspectiva comparativista y relacional. El pensamiento bíblico apunta hacia lo único absoluto y universal; el pensamiento antiguo apunta más bien hacia la pluralidad siempre recurrente.

Como ya hemos visto, Löwith pergeña dos modelos de comprensión de la historia (la historia política de la Antigüedad y la historia de la salvación bíblica) desde los que compara los rasgos fundamentales de la moderna filosofía de la historia. La conclusión de esa comparación entre tres elementos es sencilla: *la filosofía de la historia no procede de la historiografía griega o romana, sino del profetismo judío y cristiano*.³²⁹

³²⁷ Burckhardt, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE, México, 1996, p. 46

³²⁸ SS 2, p. 316: "Eine Definition der Aufgabe der Historie, wie sie Troeltsch gibt, sie sei "die Überwindung der Gegenwart und die Begründung der Zukunft" wäre für Thukydides völlig unverständlich gewesen."

³²⁹ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 32: "El concepto de historia es una creación del profetismo [...]. Lo que no

Es éste quien considera el pasado como mera preparación o anticipación, porque el momento de cambio decisivo está por venir. Por eso la búsqueda del inicio y del fin absorben sus indagaciones. Si la historia de la salvación aplicaba las ideas de inicio, fin, sentido, acontecimiento único, etc., *contra la historia* en nombre de un más allá, la filosofía de la historia aplica esos mismos esquemas de la historia de la salvación *en la historia* en nombre de la negación del más allá. Koselleck, como buen discípulo de Löwith, sacó las consecuencias de este trasvase:³³⁰ ya no es el Dios trascendente quien está en la historia, sino el ser humano.

Para Löwith, el historiador moderno es el *hijo ilegítimo* del profeta del Antiguo Testamento, mientras que no tiene vinculación familiar conocida con el historiador griego y romano. Se interesa, como el profeta, por el futuro, que es el propulsor de su actividad, mientras que el historiador antiguo, estudioso de un pasado concebido como origen eterno, no sabe nada (ni tampoco quiere saber) de los acontecimientos por venir; unos acontecimientos que, en cuanto tales y, por lo tanto, dependientes de la Fortuna, son impredecibles. En la Modernidad, sólo algunos políticos como Churchill en sus escritos y memorias, o historiadores como Burckhardt, se han dedicado a la historia en sentido antiguo, es decir, buscando lo permanente de la naturaleza humana. Los filósofos de la historia siguen viviendo de una esperanza de origen religioso que niegan reconocer en sí mismos.

3.1.2.7. Antigüedad y Oriente³³¹

pudo el intelectualismo griego lo logró el profetismo. En la conciencia griega, *historia* es sinónimo de saber en general. Esto explica que, para los griegos, la historia estuviese dirigida exclusivamente al pasado. El profeta, en cambio, es un visionario [...] Su facultad visionaria generó el concepto de historia como esencia misma del futuro [...]. El tiempo se hace futuro [...] y el futuro es el contenido primordial de la idea de la historia [...] El Creador del cielo y de la tierra no da plena cuenta de esta esencia del futuro. Él debe crear "un nuevo cielo y una nueva tierra" [...]. En lugar de una era de oro del pasado mítico, el futuro escatológico sitúa la verdadera existencia histórica sobre la tierra."

³³⁰ Cfr. Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-textos, Valencia, 2003.

³³¹ Cuando Löwith expone "el pensamiento oriental", se refiere principalmente intelectualmente al budismo, al confucianismo y a las "religiones" tradicionales de China y Japón. No es un experto en pensamiento oriental ni conoce su historia. "Oriente" funciona en Löwith como modelo desde el que

Los antiguos no se preguntaron por el sentido de la historia sino por el logos del cosmos la *physis*. La contraposición ante la cuestión de la historia entre el pensamiento antiguo y el pensamiento bíblico ha sido ya suficientemente explicada.³³² No obstante, si Löwith convierte la crítica de la filosofía de la historia en el tema central de su segunda etapa a partir del escrito inaugural de 1946, donde ya aparece esta primera interpretación de la Antigüedad, a partir de 1950³³³ amplía los elementos de comparación al incluir al pensamiento oriental, que en lo esencial coincide con el pensamiento antiguo en cuanto a la comprensión de lo histórico. Al construir una coalición filosófica antiguo-oriental a propósito del estatus de la historia, Löwith pretende demostrar el carácter extraño y antinatural del futurismo bíblico y filosófico-histórico, que precisamente porque modela nuestro mundo actual resulta más difícil de desenmascarar como erróneo ante la

realizar la comparación con el pensamiento antiguo (con el que está de acuerdo) y el pensamiento bíblico y moderno (con los que está en desacuerdo).

³³² No realizamos aquí la crítica directa dado que este capítulo, junto con el anterior y el posterior, trata de reconstruir los temas principales del pensamiento de Löwith. No es nuestra intención presentar una evaluación, sino mostrar la coherencia de su pensamiento. No obstante, por el tono de la exposición se puede adivinar que quien esto escribe está de acuerdo en términos generales con el procedimiento diferenciador entre dos grandes corrientes de pensamiento con intereses últimos radicalmente divergentes. Un estudio pormenorizado del período de contacto existente desde el siglo III a.C. hasta el siglo VII d.C. entre estos dos tipos de pensamiento seguramente conduciría a matizar enormemente el alto contraste que Löwith dibuja entre ambos. Pero en términos generales considero que es un gran principio hermenéutico.

³³³ Presente en su escrito: *Historia del mundo y salvación*, publicado en 1950 en el *Festschrift* en conmemoración del sesenta aniversario de Heidegger, que debería haber salido en 1949 pero que fue publicado con un año de retraso. Se trata de un texto escrito en alemán que resume las tesis esenciales del libro *Meaning in History*, escrito originalmente en inglés. Con este escrito, Löwith comenzó a dar a conocer en el mundo alemán el pensamiento central de su segunda etapa. Por otra parte, eligió un título (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*) confundente *a posteriori*, puesto que será el mismo con el que se publique la traducción al alemán, realizada por Kesting y Koselleck, del *Meaning in History*. Este escrito de 1950 se compone de cuatro capítulos, el primero de los cuales está dedicado a la exposición del pensamiento oriental. Quizá Löwith quisiera mostrarse ante el público alemán como si el exilio japonés hubiera modificado su perspectiva, enriqueciéndose con la experiencia y el conocimiento directos del pensamiento oriental. Creemos que es acertado calificar esta actitud de oportunismo, porque en su postrera evaluación del pensamiento oriental no se mostrará tan benévolo, ni tampoco hará gala de un conocimiento privilegiado del orientalismo.

correcta interpretación, compartida por antiguos y orientales,³³⁴ del elemento en que se mueve la vida humana: la naturaleza.

Según Löwith, los acontecimientos históricos se experimentan en oriente del mismo modo en que se experimentan las catástrofes naturales. No hay una diferencia sustancial entre una guerra, una crisis económica o un colapso político, por un lado, y los terremotos, las inundaciones o las sequías, por otro. A pesar de que, de acuerdo con los residuos del pensamiento mágico superviviente en oriente, se puede suponer que dichos acontecimientos podrían ser parcialmente controlables (al igual que ocurría con las diversas artes adivinatorias de la Antigüedad), en general se considera que todos ellos están más allá del sentido o del sinsentido. Son hechos que ocurren sin más, que forman parte de la naturaleza de las cosas. Por este motivo se acepta con la misma resignación un terremoto que una guerra. Y por supuesto, ninguno de ellos es interpretado como decisivo, trascendental o incomparable. En oriente, a nadie se le ocurriría pensar que el azar de la historia es un destino que cada uno decide patéticamente aceptar, ni trata de anticipar una próxima decisión de la que dependa el acontecer mundial.

En oriente, al igual que en la Antigüedad, el mundo (físico-natural-cósmico) no ha sido pensado junto a la historia. Allí no se ha procedido a reducir la historia del mundo (físico-natural-cósmico) a la historia universal, como hace el historicismo, para el cual el mundo natural no es más que una condición para el desarrollo del mundo humano. Tampoco han llegado a contraponer la naturaleza y la historia, tal como estamos habituados a pensar después del decimonónico “Yalta” trascendental *avant la lettre*, que dividía la realidad en dos esferas de influencia dominadas por dos superpotencias: las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. En oriente, la historia humana sigue comprendiéndose bajo el paradigma de una historia natural. Los orientales no conocieron, como tampoco hicieron los antiguos (felices ellos, diría Löwith), el pérfido lenguaje de (la historia de) la salvación judeocristiana, que enajena a la humanidad de la correcta comprensión de los acontecimientos históricos, haciéndolos formar parte de un

³³⁴ Más sabios para Löwith que los judíos, los cristianos y los modernos. Una vez, en su lucha contra la historización de la verdad, Löwith indica la proximidad a la verdad de la naturaleza y de la historia en la que se encontraban tantos antiguos como orientales, considerados como reliquias de un pasado superado por el triunfante modernismo cristiano o ateo.

plan que unifica las historias plurales y las convierte en una única historia, la cual (y esto es lo esencial) se ordena en torno a la cuestión de la salvación o redención de los seres humanos. ¡Los azares del Destino histórico-político al servicio de un plan para la salvación de los seres humanos! ¡Las guerras y las crisis jugando un papel en la salvación de las almas!

Con el artículo *Historia universal y salvación* la seca contraposición entre Antigüedad y pensamiento bíblico se renueva con la incorporación de oriente como refuerzo argumentativo concordante y favorable a la interpretación de la Antigüedad. A diferencia de lo que ocurre en la Antigüedad, puede que en oriente no exista filosofía en sentido estricto, pero a diferencia de lo que ocurre en el mundo judeocristiano y moderno, tampoco existe una filosofía de la historia, marca blanca registrada de un monoteísmo exangüe.

3.1.2.8. El Cristianismo contra la historia

Löwith, no obstante, no se equivoca sobre la valoración que el Cristianismo hace de la historia. En nombre de la historia de la salvación, el Cristianismo devalúa la historia universal. Ésta sólo fue absolutizada, sacralizada y venerada por los modernos filósofos de la historia, que no podían o no quisieron recurrir a la teología bíblica de la historia ni a interpretación política de la historia de los antiguos. La moderna filosofía de la historia aplica los esquemas propios de la historia de la salvación (un lenguaje que los antiguos no conocieron) a la historia política (una aplicación que los cristianos rechazaron por blasfema); piensa desde la esperanza en un cambio radical a mejor (un sentimiento que los antiguos no conocieron) y confía en que éste ocurra dentro de la historia (una idea que los cristianos rechazaron por blasfema); niega que exista un Dios que ponga fin a la historia, juzgue a los seres humanos y decida sobre su salvación o condenación (una secuencia de conceptos de la historia de salvación que los antiguos no conocieron), pero cree que la voluntad del ser humano, tras eliminar a Dios, permite llevar a cabo un avance indefinido hacia mejores niveles de vida y que la historia universal es el tribunal del día del Juicio (una idea que los cristianos rechazaron por blasfema).

Ahora bien, el verdadero cristiano aspira a bienes que son absolutamente ajenos a los que puede proporcionar el mundo. En él, sólo algunos acontecimientos (los que forman parte de la historia de la salvación) tienen importancia, pero la historia en sí misma, en su conjunto, es irrelevante. Un buen cristiano es ajeno a los acontecimientos políticos de la historia:³³⁵ la existencia del Imperio Romano, del Sacro Imperio Romano Germánico, de los Estados-nación o de la Unión Europea le es indiferente. La fe y la esperanza son inmunes ante cualquier forma política y cualquier conflicto. Sólo importa el reconocimiento de Jesús como salvador que anuncia el Reino de Dios. Por eso el ataque más furibundo por parte de los cristianos se proyecta contra los judíos, que niegan que el Mesías haya llegado y todavía siguen esperándolo. Por lo demás, todos los acontecimientos políticos de la historia están de más. La historia de la salvación promete la cancelación de la historia del mundo. En el fondo, el cristiano espera tan poco de la historia como el griego o romano antiguo: éste porque concibe la historia como una serie de acontecimientos recurrentes, donde lo único que perdura es la naturaleza humana, no el mundo histórico, que siempre varía en sus formaciones políticas; aquél, porque considera la historia a la luz del relato del salvación. Por eso dice Löwith que el verdadero Cristianismo es capaz de defenderse ante los embates de la historia, según lo han atestiguado sus más insignes representantes (Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard, etc.).

"Historia cristiana", al igual que "filosofía cristiana", es un contrasentido para Löwith. La historia verdaderamente cristiana es la historia de salvación. La historia política es el reino de la injusticia y del dolor. Lo que el Cristianismo ofrece es precisamente redención frente ese mundo histórico. A pesar de que ordene el tiempo en un antes y después, la interpretación de Jesús como Mesías no abre una nueva era histórica, sino que anuncia el fin del mundo, de la historia y de los tiempos, que será cumplimentados con la segunda venida. El mensaje cristiano es un mensaje destinado a cancelar la

³³⁵ Bueno, no ocurre así en el Cristianismo preniceno ni en el Cristianismo oficial del Imperio Romano Bizantino, ni en el calvinismo, ni en la praxis de la Iglesia Católica. Löwith absolutiza en gran parte la situación institucional de las iglesias luteranas.

historia, no a producir una era cristiana, que por sí misma es una *contradictio in adjecto*. El reino del cristiano no es de este mundo.³³⁶

A diferencia del judaísmo, que puede interpretar su historia política en términos de historia de la salvación, el Cristianismo en tanto pueblo histórico no puede conceder a la historia política ninguna preeminencia. Por eso no puede existir una interpretación propiamente cristiana de la historia política, pues lo cristiano expulsa de la historia al creyente. Este desinterés por el curso de la historia mancomuna a los cristianos y a los antiguos. Aunque por motivos muy diferentes, ambos alejaron toda forma de esperanza en el curso de los acontecimientos políticos de la historia. Para el antiguo, ésta era susceptible de cíclicos movimientos de progreso y decadencia sucesivos y alternos, mientras que para el cristiano era un reino de corrupción condenado a desaparecer. En su distancia ante la historia -dice Löwith-, el hombre natural-pagano y también el cristiano poseen una correcta comprensión de la historia. Es el moderno filósofo de la historia quien deposita sus desmedidas esperanzas en la historia del mundo, convirtiendo a ésta en su tabla de salvación. Ahora bien, Löwith considera que la historia es insustancial, voluble y azarosa. El moderno filósofo de la historia comete un doble error: por un lado, pudiendo asumir con la resignación de los antiguos la versatilidad de la Fortuna, sigue dominado, en cambio, por la lógica de la esperanza,

³³⁶ El maestro de Löwith en su particular comprensión del Cristianismo es Overbeck, para quien lo más íntimo del mensaje cristiano radica en su extrañeza ante el mundo. Para Overbeck, el Cristianismo es esencialmente negación del mundo (político-histórico). Quien viva en el mundo difícilmente puede ser cristiano. Por eso el verdadero Cristianismo sobrevive según Overbeck en los mártires (antes del 313) y en el monacato (después del 313). El Cristianismo para él es irreconciliable con el mundo y es una llamada a abandonarlo.

Una interpretación diferente la ofrece Troeltsch (y Weber), quienes investigaron las diversas formaciones sociales y políticas a que dio lugar el Cristianismo sin preocuparse (sobre todo Weber) por la verdad del Cristianismo. Weber reconoció la inmensa tensión con los órdenes mundanos que las grandes religiones de salvación (donde está incluido el Cristianismo) traen consigo. Como veremos en el quinto capítulo, las paradojas inherentes a un mensaje antimundano que sobrevive institucionalmente en el mundo han producido las instituciones centrales de nuestro mundo. Si Löwith hubiera aplicado las categorías de la sociología de la religión de Weber (o Troeltsch) en lugar de las disquisiciones teologizantes de Overbeck, quizá habría prestado mayor atención a los procesos históricos y a los aspectos sociológicos. Con la ayuda de Overbeck sólo pudo construir un modelo tipológico (Antigüedad frente a pensamiento bíblico) que, hemos de confesarlo, es realmente pobre para captar las pluralidades realmente existentes.

como los cristianos; por otro lado, a diferencia de los cristianos, desecha la historia cristiana de la salvación, pero aplica sus categorías contra la idea de una salvación ultraterrena en nombre de una salvación terrenal. Como indica repetidamente Löwith, citando a Friedrich Schlegel:

el deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es el punto elástico de toda cultura progresiva y el comienzo de la historia moderna³³⁷

En vez de romper la dicotomía cielo/tierra y reconocer que la retórica de la historia de la salvación pervierte la comprensión de los acontecimientos políticos, la filosofía de la historia suprime el cielo cristiano para traerlo a la tierra.³³⁸ Al equivocarse con respecto a la realidad de los órdenes políticos, esta pretensión, que puede estar motivada por un sentimiento de justicia genuino, genera más caos y sufrimientos de los que existían antes de empezar su curso de acción.

3.1.2.9. La idea de progreso

El desinterés ante el curso de la historia aúna Antigüedad y Cristianismo, según Löwith. En la idea de la imposibilidad de prever los acontecimientos históricos futuros, así como en la idea de la existencia de un poder superior (Destino o Providencia) también coinciden. Aunque los antiguos creyeran que el futuro podría adivinarse, por los ritmos cíclicos en naturaleza y política, y los cristianos confiaran por su parte en que la historia tendrá un fin, porque así lo afirma el mensaje evangélico, ninguno de ellos se lanzó a interpretar el curso de los acontecimientos como si persiguieran un fin inmanente: ni la Antigüedad ni el Cristianismo conocieron la idea de progreso. En sus respectivos marcos de interpretación del tiempo era imposible que apareciera la idea de un continuo mejoramiento de las condiciones políticas o de vida material de los seres humanos. Para ambos movimientos, eso sería blasfemo: para unos, atentaría contra el orden cósmico;

³³⁷ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 254. Cf. *Athenäum*. Fr. 222.

³³⁸ La figura de Marx es para Löwith paradigmática a estos efectos.

para otros, contra la providencia divina. Löwith se apoya en el famoso libro de J.B. Bury³³⁹ para señalar:

la fe cristiana en una intervención imprevisible de la providencia divina, unida a la creencia en la posibilidad de un final repentino del mundo, tuvo el mismo efecto que la doctrina griega del eterno retorno de los ciclos regulares de crecimiento y declinación: impedir el paso a una fe en el progreso ilimitado. El carácter religioso, y por ello también supersticioso, del paganismo y del Cristianismo los expuso a poderes imprevisibles y peligros escondidos, que acechaban detrás de cada acción y todo logro humanos. Si a un griego se le hubiese hablado de la idea de progreso, la hubiese rechazado por contraria a la religión, porque esa idea repugna al orden cósmico. Para un creyente cristiano del siglo XIX ella produciría el mismo efecto. A la provocación contenida en la tesis de Proudhon, según la cual cada uno de nuestros progresos es una victoria, lo que destruye la divinidad providencial, Donoso Cortés respondió con una nueva Civitas Dei.³⁴⁰

En la Antigüedad no pudo existir la idea de progreso; a lo sumo pudo pensarse existían etapas o momentos de progreso, subsiguientes a los de decadencia. Es decir, hubo concepciones siempre plurales de progreso y decadencia, en cuanto conceptos sucesivos dentro un ciclo recurrente, pero la idea de un único progreso que guiara el devenir histórico habría sido inconcebible. Lo mismo ocurre en el Cristianismo, para el que en la historia pueden observarse épocas de mejoramientos y empeoramientos, que para el buen cristiano son indiferentes, dentro de una única historia guiada por los designios de la providencia y que podría acabar en cualquier momento. El único momento relevante es la venida de Jesús el Cristo, y su anuncio de una segunda venida que precipitará el fin del mundo; todo lo demás es accesorio, y no podría haber sido pensado con la idea de progreso.

³³⁹ Bury, J. B., *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 1971.

³⁴⁰ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 243.

Ahora bien, lo que Löwith pretende destacar es que sólo en el marco de la historia de la salvación, tras su aplicación a los eventos mundanos, fue posible el surgimiento de la idea de progreso típica de filosofía de la historia, pues no hay una transformación directa posible desde la concepción de la historia de los antiguos hasta la moderna filosofía de la historia. Ésta es el producto de la pérdida de confianza en la historia de la salvación en un mundo que sigue pensando salvíficamente.

Una concepción de la historia como: "proceso cuyo sentido lo otorga externamente la historia de la salvación, cancelable por Dios, con un fin definido y tras el que se espera el Reino de Dios", se transforma en una concepción de la historia como "proceso con sentido inmanente, producido por el ser humano, con un fin indefinido al que sin embargo se tiende y durante el que progresivamente se logran avances y conquistas". A esta última concepción de la historia no se llega tampoco desde la concepción de la misma como: "proceso inmanente sin sentido último, eterno, sin fin, sujeto a sucesivas y cíclicas etapas de progreso y decadencia de las que nada se espera", sino que esta concepción fue violentamente vencida y expulsada de la historia, merced al triunfo del Cristianismo. Sólo desde éste se llega a la idea de progreso, pues ésta supone que la historia se dirige hacia una meta, que el ser humano es productor de su propia historia y que no existe nada fuera de ella. Sin el Cristianismo, no se podría pensar en una historia única, en singular, que se dirige hacia una meta y en la que el ser humano juega un papel central. De la transformación del Cristianismo procede la idea de progreso, que es a un tiempo una idea posibilitada por el mismo, pero a su vez dirigida contra él. Y claro, la idea de progreso es de por sí para Löwith una idea errónea, pues no sólo necesita de su opuesto (decadencia) para significar algo coherente, sino que además tiene que ser pensada siempre en plural:

todo progreso en el dominio del ser humano sobre el mundo tiene como consecuencia nuevas formas y nuevos grados de degradación; los medios del progreso son, en igual medida, medios de retroceso.³⁴¹

3.1.2.10. La dialéctica cristiano/anticristiano

³⁴¹ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 112.

La idea de progreso, la filosofía de la historia, el ateísmo y grandes partes de la Modernidad son a la vez cristianos y anticristianos. Son cristianos por su origen (pues no derivan de las concepciones de la Antigüedad), pero anticristianos por sus resultados (porque se enfrentan al Cristianismo). Surgen como desarrollos no queridos de los presupuestos cristianos, pero se revuelven contra la matriz. En esta tensión vive gran parte de la Modernidad, que incluso en sus manifestaciones más anticristianas reproduce los conceptos del Cristianismo. Para conjurar ese peligro, Löwith no busca un anticristianismo pensado contra los conceptos centrales cristianos (porque todo "anti" es arrastrado por aquello a lo que se opone), sino que busca un nuevo pensamiento necesariamente postcristiano (en lo temporal) que recurra (en lo sustantivo) al pensamiento de la Antigüedad.

Ocurre habitualmente que "en este mundo traidor, nada es verdad ni mentira, todo es según el color del cristal con que se mira." Siguiendo la admonición perspectivística de Campoamor, *desde el punto de vista de la Antigüedad la época moderna sigue siendo demasiado cristiana; pero desde el punto de vista del Cristianismo la época moderna es demasiado poco cristiana*. El punto de vista de Löwith es (está claro) el de la Antigüedad. Esto es lo que muchos comentaristas no han sabido apreciar. Él no está interesado por la supervivencia del Cristianismo en un mundo cada vez menos cristiano, sino por la destrucción del Cristianismo en un mundo cada vez menos cristiano, pero regido por sus herederos.

Löwith lo señala en reiteradas ocasiones: Occidente ya no es cristiano, pero tampoco es politeísta otra vez; es secular, porque el Cristianismo ha sufrido desde dentro un proceso de ataque que, sin embargo, continúa sus supuestos principales, pero no es profano como lo fue antes del Cristianismo; es ateo, pero su ateísmo está determinado por la fe cristiana, no por la negación de los dioses de la comunidad. Esta argumentación puede sonar falaz, pues parece confundir "postcristiano" y "dependiente del Cristianismo". Sin embargo, ya hemos visto que Löwith desecha la concepción según la cual el tiempo configura un elemento esencial del problema de verdad, de modo que su denuncia de la época moderna postcristiana como excesivamente dependiente del Cristianismo se realiza, desde su propio punto de vista, no desde la perspectiva del tiempo sino desde el ámbito de la verdad.

Para Löwith, sobre el fondo de la Antigüedad, todo el pensamiento filosófico-histórico sigue siendo demasiado cristiano. A pesar de que la filosofía de la historia se dirija contra la teología de la historia, continúa su problemática. No rechaza (como harían los antiguos) la pregunta por el sentido de la historia, sino que niega la legitimidad de la respuesta que ofrece la teología de la historia e intenta responder adecuadamente. De esa respuesta surge efectivamente una filosofía de la historia antiteológica en sus intenciones, pero teológica en sus resultados; una filosofía de la historia que repudia la historia de la salvación, pero que recoge su lenguaje aplicándolo a la historia universal, que se convierte en el tribunal universal. Tanto el término "implicaciones" de la primera edición del *Meaning in History* como el término "presupuestos" de la segunda edición apuntan a esta paradoja.

Además, desde el punto de vista de la Antigüedad, la teología de la historia y la filosofía de la historia suponen una exaltación de la esperanza, pues la segunda depende plenamente de la primera. El trasvase de la esperanza por el Reino de Dios en la esperanza por la consecución del cielo en la tierra no configura un camino adecuado para la superación de la teología de la historia. Desde el punto de vista de la Antigüedad, el exceso de esperanza atormenta tanto a la teología de la historia como a la filosofía de la historia. Por eso, Löwith considera que el camino adecuado pasa por una dietética de las expectativas que nos acerque a la consideración antigua de la historia.

No cabe duda de que el impulso antiteológico modela la filosofía de la historia. Voltaire y Hegel, quienes rechazan el privilegio otorgado al pueblo judío en la historia de la salvación basada en las escrituras sagradas, comienzan sus filosofías de la historia por China, la civilización conocida más antigua en sus respectivas épocas. Ambos filósofos se muestran incisivamente críticos de la doctrina de la providencia. Pero ambos mundanizan según Löwith la (definida) esperanza de salvación en la (indefinida) espera de un mundo cada vez mejor. Repito: la filosofía de la historia cree en la (indefinida) espera de un mundo cada vez mejor, algo que habría sido impensable para un filósofo antiguo. La filosofía de la historia (Marx, Hegel, Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot, Voltaire y Vico) mundaniza o seculariza la teología de la historia (Bossuet, Joaquín de Fiore, Agustín, Orosio y la interpretación bíblica de la historia), sin retomar la concepción de la historia de los grandes historiadores de la Antigüedad (Heródoto, Tucídides y Polibio). En época moderna, sólo las consideraciones sobre la historia

universal de Burckhardt aspiran a imitarlos. Según Löwith, la concepción de la historia de los filósofos de la historia citados anteriormente está determinada en última instancia por los temas de la esperanza de salvación.³⁴²

Joaquín de Fiore constituye la bisagra entre la teología de la historia y la filosofía de la historia. En contra de sus intenciones expresas, su interpretación de la historia bajo la figura de la Trinidad (edades del Padre, del Hijo y del Espíritu) fue aplicada con posterioridad a la historia del mundo, renovando un peligro que la iglesia católica intentaba conjurar. Los grupos cristianos que se hicieron con el poder de la iglesia en los primeros siglos lucharon arduamente contra las interpretaciones mesiánicas, apocalípticas y escatológicas que proliferaban ampliamente cuando la iglesia no era más que una secta del judaísmo (hasta el 135 d.C.) o mantenía unas relaciones a veces turbulentas con las autoridades romanas (hasta el 313 d.C.). Al convertirse en la religión oficial del Imperio Romano, las tendencias milenaristas, apocalípticas y escatológicas fueron frenadas por la iglesia triunfante, al igual que lo habían sido las tendencias gnósticas (sobre todo en el siglo II, con Marción y Valentín) que defendían la salvación inmanente. La estrategia argumentativa se basó en la idea de que el ciclo de las profecías ya había concluido con Jesús, que estaba prohibido el entusiasmo y que la iglesia permanecería en el mundo como garante o señal hasta la segunda venida. La doctrina agustiniana de las dos ciudades conforma el paradigma de la interpretación antimesiánica y antiapocalíptica de la historia con que la iglesia triunfante de los primeros siglos consiguió contener los ánimos proféticos de inmediatez de diversas corrientes cristianas. Ahora bien, en el núcleo del Cristianismo, al igual que en el resto

³⁴² Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 234: "Agustín desarrolló la teología cristiana de la historia, contraponiendo las dimensiones de la historia sagrada y la historia profana, que aunque de tanto en tanto se rozan, en principio están separadas. Bossuet renovó la teología de Agustín, acentuando la relativa independencia de la historia profana y, más aún, su relación de reciprocidad con la historia sagrada. Él sabe más que Agustín y menos que Hegel sobre la economía divina de la historia del mundo. Voltaire y Vico emanciparon la historia terrena de la historia celestial, incorporando la historia de la religión en la historia de la civilización y subordinándola a ella. Hegel transformó la teología cristiana de la historia en un sistema especulativo. Así, salvó y destruyó a la vez la fe en la providencia. Comte, Proudhon y Marx rechazaron de manera categórica la providencia divina, reemplazándola por la fe en el progreso. Invirtieron la fe religiosa, convirtiéndola en una empresa antirreligiosa de establecimiento de leyes predictivas de la historia profana."

de religiones del Libro, late un potencial mesiánico, apocalíptico y escatológico que puede ser activado en cualquier momento. La teoría de Agustín fue empleada con éxito en Occidente (obviamente, por la Iglesia),³⁴³ para contener durante varios siglos a los diferentes movimientos renovadores. Ahora bien, los escritos de Joaquín de Fiore marcan un punto de no retorno, pues estos fungen como mediadores entre la vieja y conservadora teología de la historia y la nueva y revolucionaria filosofía de la historia. Si la primera apunta al mantenimiento del orden social, la segunda aspira a socavarlo. Fue Joaquín de Fiore quien proporcionó los instrumentos conceptuales (su teoría de las edades y el "progreso" que supone el tránsito de una a otra, la actualización de la profecía, el método alegórico, etc.) para que su posteridad³⁴⁴ interpretara en un sentido mundano e histórico la llamada a realizar el reino de Dios (en la tierra). Especialmente influyente fue su doctrina de las tres edades que, aun sufriendo transformaciones en cuanto a su sentido, permea los escritos de Lessing, Fichte, Schelling, Hegel, Saint Simon, Marx, Kierkegaard y Nietzsche. Con o contra su voluntad, Joaquín de Fiore debilitó la fortificación agustiniana que la iglesia había construido frente a la radicalidad de los mensajes mesiánicos, apocalípticos y escatológicos y preparó el camino para la inmanentización, mundanización o secularización de la teología cristiana de la salvación como filosofía de la historia.

Además de las transformaciones de la doctrina cristiana que, con el transcurso de los siglos, finalizan en la consolidación de la filosofía de la historia, Löwith también señala otra causa de la sobreestimación de la historia en la época moderna: la pérdida de referencias naturales. La abrumadora dedicación de la filosofía a los asuntos históricos constituye una reacción defensiva ante el éxito de las ciencias de la naturaleza, que hace del ser humano un ser ínfimo de uno de los múltiples planetas de un universo infinito. Según Löwith, Descartes elaboró una suerte de lo que, como ya se ha indicado, podríamos denominar “acuerdos de Yalta”, que dividirían la realidad en dos grandes espacios: la naturaleza y la historia. De la primera puede obtenerse un conocimiento verdadero, mientras que de la segunda sólo conseguimos opiniones, mitos y creencias

³⁴³ En el Imperio Romano (Bizantino) del Este fueron los Emperadores quienes contuvieron esos movimientos, aunque durante el período de las disputas iconoclastas (726-843) estuvieron a punto de vencer las tendencias más rigoristas.

³⁴⁴ Cfr. De Lubac, H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols., Encuentro, Madrid, 2011.

infundadas. Vico invirtió el sentido de esta división, al aseverar que el ser humano no puede tener un conocimiento verdadero de la naturaleza, pues él no la ha creado y sólo es transparente para Dios, su creador, mientras que sí puede tener un conocimiento verdadero de aquello que él mismo ha hecho (es decir, del mundo de la historia, del mundo civil). No obstante, aunque invirtiera el sentido de la valoración de la división, la mantuvo. Todos aquellos filósofos e historiadores que se han dedicado detenidamente a la historia universal (Herder, Marx, Hegel, Croce, Dilthey, etc.) han dado por supuesta la veracidad de dicha división “cartesiana” pero han olvidado que ésta es el resultado del éxito de las ciencias de la naturaleza. La conclusión es bastante contraintuitiva: Vico es cartesiano, al igual que lo son los defensores del historicismo. Por eso, Löwith defiende que para superar el historicismo es necesario también (o primeramente) superar el "monstruo" al que debe su existencia en forma de respuesta: la ciencia natural. Ambas, ciencia natural y ciencia histórica, comparten una misma concepción del mundo:

Para superar a Descartes y a Vico no sólo conceptualmente, sino también en cuanto a su ser, debería cambiar de manera fundamental toda nuestra relación con el mundo, tanto natural como histórico. Pues el llamado historicismo no puede superarse sin cuestionar también su pareja de mayor edad, es decir, el pensamiento científico moderno³⁴⁵

En la Modernidad, la naturaleza se convierte en objeto de dominio por parte de un ser humano que se encuentra solo en un mundo abandonado por un Dios cada vez más ausente (y finalmente inexistente). Löwith esboza durante este segundo período una idea fundamental que sistematizará en su tercer período: que no podremos superar el historicismo (ni todas las perversas consecuencias políticas adheridas a él, ni tampoco la voraz cosificación de la naturaleza por parte de las ciencias naturales), si no cambiamos nuestra concepción del mundo, es decir, si no volvemos a la idea de mundo de los antiguos. Algunos personajes señeros preparan el camino: Löwith pone como ejemplo a

³⁴⁵ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 166.

Goethe, quien durante las agitaciones de la Revolución Francesa se dedicó al estudio de la naturaleza.³⁴⁶

3.1.2.11. La sabiduría de los antiguos

El epílogo de *Historia del mundo y salvación* es demoledor. Del tránsito comparativo entre Antigüedad, Cristianismo y Modernidad que caracteriza los textos que estamos analizando se desprende una valoración positiva de la Antigüedad y una crítica radical del Cristianismo y de la Modernidad. Pero en el epílogo Löwith presenta una categórica e inequívoca evaluación de estos tres "momentos" de la historia, donde el filósofo muniqué se expresa con una inusitada sinceridad:

Quién no estaría inclinado a considerar que la antigua concepción es serena y sabia, mientras la fe judía y cristiana, que eleva la esperanza a la condición de una virtud y un deber religioso, parecen necias y desmesuradas. El sano sentido común -también el de los teólogos- insistirá una y otra vez en que la espera de los primeros cristianos de un *éschaton* inminente fue una ilusión, y sacará la conclusión de que el futurismo escatológico es un mito³⁴⁷

¿Serenidad y sabiduría contra necesidad y desmesura? En efecto, Löwith califica de insensata la historia de Occidente de los dos últimos milenios. La fe judía y cristiana (y la fe en la historia, aunque en este pasaje no sea citada) ha establecido los cimientos de nuestro mundo. Correspondientemente, el tipo de ser humano que tiene esta fe se encuentra en una permanente tensión e irritación, desesperado ante la espera de

³⁴⁶ El estudio, la observación y la veneración de la naturaleza que caracterizó a Goethe la ilustró citando el siguiente pasaje de una carta a Schiller de 1802, donde reflexiona, a propósito de Napoleón (Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 73): "lo que observamos es un impresionante paisaje de arroyos y corrientes que, por una necesidad natural, corren por montes y valles, y que, finalmente, al confluir forman un gran río, cuyo caudal provoca una gran inundación donde todo el mundo perece, tanto los que la habían previsto como los que nada sospechaban. En esta tremenda experiencia no hay nada más que naturaleza y nada de lo que a nosotros, filósofos, nos gustaría llamar libertad."

³⁴⁷ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 248.

acontecimientos en los que *tiene que* creer. La mirada serena, sobria, mesurada y natural de la situación del ser humano en el mundo y del propio mundo se ha convertido en una auténtica excepción, al alcance de muy pocos filósofos extraordinarios, que heroicamente luchan por traer al presente lo que no era sino moneda común en la Antigüedad. La Modernidad, en cambio, aunque haya logrado dominar la naturaleza y conocer una parte muy considerable de la historia humana, tiene una física sin *physis* y una historia sin *antropología*. A la divinización de la historia y de la autorreferencialidad del ser humano corresponde la desdivinización de la naturaleza.

El diagnóstico de Löwith es sombrío. El dominio planetario de la irracionalidad de la fe (religiosa o en la historia) acompaña a la desdivinización de la naturaleza. Aun así, Löwith, a diferencia de Nietzsche, no pretende intervenir en su presente y realizar una crítica cultural. Löwith sostiene que, más allá de las múltiples interpretaciones de lo que es la naturaleza y la historia, sólo existe una naturaleza (de la naturaleza y la historia) a la que el verdadero filósofo, en cualquier época, dedica su actividad. Él defiende que el hecho de que la historia reciente constituya un gigantesco error no prejuzga la verdad de sus tesis, porque para él la verdad no está vinculada al tiempo. Por mucho que el ser humano yerre en sus interpretaciones de la naturaleza, ésta seguirá siendo la misma. Por eso la aspiración del filósofo debería consistir según Löwith en estudiar y venerar esa única naturaleza autosubsistente, omnicomprendiva, eternamente existente, eternamente divina, siempre verdadera y sin necesidad del ser humano. Se trata de una naturaleza por cuyo "sentido" es absurdo preguntar. Lo mismo ocurre para Löwith con la historia. No tendríamos por qué preguntar por el sentido de la naturaleza o de la historia. Ahora bien, la Modernidad está habituada a preguntar por el "hacia dónde" de la historia humana y asume que, aunque sea absurdo preguntar por el sentido de cualquier objeto natural, es pertinente preguntar por el sentido de la historia.

Löwith afirma que se podría hablar del "sentido" del conjunto de las acciones humanas si el hombre fuera un ser creado que, con su acción, se dirigiera hacia algún lugar. Al igual que las cosas naturales no tienen ni sentido ni finalidad, tampoco lo tiene el ser humano en cuanto ser natural, ni menos el conjunto de sus acciones. ¿Para qué la vida humana en la tierra? Esa es una pregunta que el pensamiento bíblico creó y que debe perecer con él. No es necesario buscar una respuesta, porque la pregunta es de por sí errónea. Sólo hay que dejar que la pregunta desaparezca.

Decíamos que la pregunta por el "para qué" de "algo" presupone que ese "algo" sea creado o producido. Eso ocurre con el ser humano, de acuerdo con el relato bíblico. Al creer, desde hace tantos siglos, que el ser humano ha sido creado, el cristiano y el moderno presuponen que tiene que cumplir una tarea o meta, servir para algo. Sus acciones como colectivo tienen que tener un sentido. Así concluye Löwith: sin la teología bíblica de la creación no existiría la pregunta por el sentido del ser humano y por el sentido de la historia. En el pensamiento antiguo no se dio, así como tampoco se dio el acercamiento entre mundo e historia.³⁴⁸

3.1.2.12. La potencia transformadora del Cristianismo

El sano sentido común de la Antigüedad, así como su cosmología, fueron derrotados por el triunfo del Cristianismo. Ahora bien, no fueron vencidos argumentativamente. Como señala Löwith, la fe no puede refutar a la sabiduría ni la providencia a la cosmología antigua. Ambos se mueven en niveles o estratos diferentes. La cosmología antigua muestra una realidad visible (la naturaleza), que antecede al ser humano y es dadora de vida, mientras que la idea de providencia exige la creencia en un Dios invisible, creador del ser humano y de la existencia toda. Como dice Agustín, de todos los objetos visibles el mayor de todos es el mundo pero, de todos los invisibles, el mayor es Dios y, mientras para el cristiano que haya mundo se ve experimentalmente, que haya Dios lo cree firmemente.

³⁴⁸ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 223: "'Physis e 'Historie' tienen en griego tan poco en común como los entes-que-son-siempre-así con la mera indagación (*historein*) de los cambiantes destinos humanos. Los historiadores griegos han registrado historias y fundamentado las variaciones regidas en apariencia por las leyes de los destinos históricos a partir de la naturaleza recurrente de todas las cosas, pero ningún filósofo griego ha inventado, de cara al futuro, una filosofía de la historia única y universal; todos han hecho de la *physis* omnipresente el objeto de la "física" y la metafísica. En el pensamiento griego, la disciplina de la historia no tiene, ni en lo que respecta a la palabra ni en relación con el tema, un ámbito de estudio que le corresponda de manera específica y que la haga comparable a la física".

Por eso Agustín no pretende refutar la cosmología antigua del eterno retorno desde un punto de vista teórico, sino desde un punto de vista práctico, teológico y moral.³⁴⁹ El choque de cosmovisiones entre la primacía del ver y la primacía del creer se saldó con la victoria de este último. No sin razón -sostiene Löwith-, pues las dinámicas del creer y del enaltecimiento del comportamiento ético (o conducción de vida, con Weber) movilizan colosalmente las energías del ser humano en una dirección concreta si este ser humano se encuentra necesitado de un sentido. Aunque sea tremendamente erróneo en el ámbito teórico, el Cristianismo libera en el ámbito de la práctica unas energías que han operado en el mundo y lo han transformado. Por eso se pregunta Löwith:

El mesianismo judío y la escatología cristiana, si bien en su forma secularizada, ¿liberaron aquellas energías creadoras que han hecho del Occidente cristiano una civilización de alcance mundial?³⁵⁰

Según la arriesgada teoría de Löwith, sin el Cristianismo el Occidente "secular" no se habría convertido en la civilización dominante. El mensaje cristiano, originalmente antimundano, se mundaniza de acuerdo con el siempre postergado fin del mundo, que fuerza a crear instituciones duraderas en el mundo, transformándolo y transformándose a sí mismo, llegando a acuerdos con los órdenes mundanos contra los que luchaba el Cristianismo en sus orígenes. *Löwith considera que el secreto del éxito de Occidente se encuentra en la revuelta frente al carácter mundano de las instituciones del Cristianismo, largamente asentadas en los órdenes sociopolíticos, llevada a cabo por aquellas energías liberadas por el propio Cristianismo, pero en nombre de la consecución en la tierra de ideales producidos por él,*³⁵¹ aunque en el momento estén pervertidos por las instituciones cristianas, demasiado mundanas. Sólo entonces comienza la historia de la conquista del mundo por parte de Occidente.

³⁴⁹ No en vano Löwith señala que el pensamiento bíblico introduce la obsesión por el ser humano, su comportamiento práctico y su moralidad, iniciándose el proceso de humanización del pensamiento que acaba en la filosofía moderna.

³⁵⁰ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 246.

³⁵¹ Se trata de energías e ideales desconocidos por la Antigüedad.

Para Löwith, *hay que buscar el origen del ascenso de Occidente a potencia dominante en los resultados no previstos de las intenciones del Cristianismo*:³⁵² éste se sostuvo en la esperanza en un Reino de Dios, pero esa doctrina se transformó contra su voluntad en la esperanza de crear el cielo en la tierra; el Cristianismo ordenó anunciar el evangelio a todos los pueblos y rincones de la tierra, pero esa doctrina se transformó en la voluntad imperialista de redimir a los pueblos "primitivos"; el Cristianismo pensó que el ser humano estaba hecho a imagen y semejanza de Dios, destinado a enseñorearse del mundo creado, pero esa doctrina se transformó en la pretensión de hacer del mundo un mundo mejor.³⁵³

Sobre el fondo de la Antigüedad, el dominio de la naturaleza, la conquista del resto de pueblos sobre la tierra bajo la retórica de la civilización y la creencia en la idea de progreso son inconcebibles para Löwith. Sólo el Cristianismo (en su origen antimundano y en sus versiones más acertadas, siempre indiferente al mundo) proporcionó aquellos ideales y energías que generaron un imaginario compartido que, tras su secularización y canalización hacia el mundo por parte de movimientos contrarios al Cristianismo, han creado la Modernidad de Occidente. Sobre el fondo de la Antigüedad -sostiene Löwith-, la continuidad entre el Cristianismo y el mundo moderno está clara.³⁵⁴

³⁵² Parece que estuviéramos leyendo a Weber, pero no es así. Weber y Löwith comparten algunos presupuestos, pero difieren en el detalle de la construcción histórica: mientras que Weber presta atención a la ética económica de las religiones universales y la *Lebensführung* de las religiones de salvación, Löwith simplemente menciona de pasada la liberación de nuevas energías que produce el Cristianismo; mientras Weber sitúa la novedad del rechazo del mundo en las religiones de salvación indias Löwith otorga al Cristianismo el privilegio absoluto; mientras Weber detalla los períodos y los grupos sociales en los que dominan las energías y los ideales, Löwith construye sus comparaciones mediante conceptos tipológicos.

³⁵³ La efectividad energética de los principios del monoteísmo han conquistado el mundo, eso parece cierto hoy en día. Sin embargo, estas tres ideas que, en su transformación mundana, dieron lugar a la conquista del mundo por parte de Occidente, las comparte igualmente el islam, que en sus inicios sí disfrutó de una gran fuerza conquistada pero que, en la época moderna, ha sido sometido a los dictados de las potencias occidentales.

³⁵⁴ Un cristiano que considere, como Kierkegaard, que el verdadero Cristianismo está desapareciendo del mundo moderno y que se muestre ajeno a todo lo que no sea mantener viva la llama del mensaje cristiano en un mundo ajeno a él, puede dudar de esta continuidad. Un *burgués cristiano* moderno, así como un

3.1.2.13. La responsabilidad política de los filósofos

La crítica de la filosofía de la historia es una llamada a la responsabilidad histórico-política de los filósofos. Los filósofos de la historia, continua y exclusivamente dedicados a los asuntos políticos e históricos, devalúan la profesión y la propia labor del filósofo, quien según Löwith debería estar consagrado al estudio de lo permanente y constante, de lo cíclico y repetitivo, de lo eternamente existente y divino, etc. Consiguientemente, el filósofo de Löwith considera las realidades del momento desde un punto de vista distanciado, pues cree que sobre la verdad de las cosas nada dice la verdad del momento histórico. Los filósofos de la historia, por su parte, rastreadores incansables de acontecimientos decisivos (o sea, "históricos") por todas partes, viven de la continua interpretación de los signos del presente con objeto de entrever las sendas por las que transitará el futuro.

Dado que siempre ocurre en la historia más o menos lo mismo, y dado que por eso mismo es absolutamente imprevisible y no sometida a un plan, la labor profética del historiador de la filosofía le parece a Löwith una desmesurada pretensión, imposible de cumplir por principio. Además, gobernada la historia por la imprevisible y mudable Fortuna, el ser humano se ve sujeto a acontecimientos que no puede prever o controlar, ni siquiera cuando él es el iniciador de un curso de acción, pues los resultados del mismo serán siempre diferentes a los que previó. Es una constante de la historia que siempre ocurra algo diferente a lo que el ser humano pretendía llevar a cabo. Para Löwith, existe un desfase entre las intenciones del ser humano que obra en el mundo y los resultados de su acción, haciendo que en la historia ocurra siempre un algo más o un algo menos de lo planeado.

Pero no sólo las acciones del ser humano en general, sino también la recepción de las obras de los filósofos sufren este desfase entre intenciones y resultados. Cuando ocurre con respecto a asuntos internos de la propia filosofía, este proceso da mucho juego

burgués moderno indiferente al Cristianismo, satisfechos ambos con la situación actual, también. Cualquier revolucionario, sea de izquierdas o contrarrevolucionario, también negará esta continuidad.

intrafilosófico (de hecho, se podría decir que de esto vivimos los filósofos, de las continuas y legítimas reinterpretaciones y apropiaciones en sentido propio de las ideas de filósofos pasados), pero resulta socialmente estéril. No obstante, la extrema politización del pensamiento posthegeliano acentúa la tensión de este desfase, ocasionando lecturas, reinterpretaciones y apropiaciones que tienen consecuencias sociales y políticas "legítimas", que pueden no haber sido previstas por los autores en cuestión y de las que, sin embargo, son responsables en cierta medida:

El hecho de que el resultado histórico de tal origen modifique o dé la vuelta a la intención primitiva no contradice la "ley" de la historia, sino que más bien la confirma. En la historia resulta siempre alguna cosa más o menos, y siempre alguna cosa distinta a la entendida primitivamente por el iniciador de un movimiento. Los grandes fundadores allanan a otros los caminos que ellos mismos no transitarán. Así, Rousseau preparó el camino para la Revolución Francesa; Marx, para la Revolución Rusa; y Nietzsche, para la contrarrevolución fascista. Pero Rousseau no se reconocería en Robespierre, ni Marx en Lenin o Stalin, ni Nietzsche en Mussolini o Hitler³⁵⁵

Löwith amplía aquí el tópico de la primera etapa sobre la crítica de la extrema politización de la filosofía, que deja a ésta a merced de las corrientes políticas, con una renovada andanada contra los grandes filósofos³⁵⁶ de cuya autoridad quisieron apropiarse revolucionarios y contrarrevolucionarios varios, acusándoseles de irresponsabilidad. No se dieron cuenta de que el reverso de proceso posthegeliano de politización de la filosofía es la "filosofización" de los regímenes políticos: los grandes filósofos son convertidos en precursores de grandes acontecimientos políticos, cuya autoridad es invocada en el juego político (tanto en el pacífico e institucional juego político parlamentario como en el violento y callejero juego político revolucionario o contrarrevolucionario) y en su nombre se cometen crímenes y banderías de los que son

³⁵⁵ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 258.

³⁵⁶ Löwith habla de la caída en la política de la filosofía posthegeliana, pero incluye paradójicamente a Rousseau.

responsables al haber abdicado de la gran tradición de la filosofía y, consiguientemente, haberse puesto al servicio de los poderes del presente.

Por otro lado, los filósofos de la historia en general son también parcialmente responsables de las consecuencias no previstas de su disciplina. Toda filosofía de la historia, por su futurismo constituyente, alberga la tentación de justificar el mal presente en nombre de un bien futuro y evadirse hacia la inimputabilidad. La creencia en la historia ("la última religión de los intelectuales" la denomina Löwith) no descarga a los filósofos de la historia de la responsabilidad de los males presentes producidos por los seres humanos de acción que recurren a su filosofía de la historia, sea ésta condorcetiana, comteana, marxiana o nietzscheana. La convicción de obrar en dirección hacia el sentido al que se dirige la historia no anula la responsabilidad ante los resultados de una acción guiada por esa convicción. Löwith pretende que los filósofos de la historia asuman que su planteamiento se basa en una ética de la convicción (antigriega y antirromana por definición) y que sean responsables por esa decisión sin sustraerse a las paradojas que se derivan de ella.

El problema remite en última instancia a la pregunta fundamental de la filosofía de la historia y de su antecesora, la teología de la historia y el pensamiento bíblico, que introduce por vez primera en la historia del ser humano la pregunta por el sentido de la historia. Ahora bien, Löwith defiende que la pregunta por el sentido de la historia (desconocida para los antiguos y los orientales) abre un vacío que sólo la fe (religiosa, filosófico-histórica o política) puede colmar. Es responsabilidad de los verdaderos filósofos frenar el avance de cualquier tipo de fe y, en caso de que sea inerradicable, que los creyentes asuman la responsabilidad por su decisión fideísta.

En la época moderna la filosofía dejó de ser una esclava de la teología para convertirse en esclava de la historia.

3.1.3. Una Antigüedad filosófico-religiosa

3.1.3.1. Atenas no necesita a Jerusalén

En estos textos críticos con la filosofía la historia, la contraposición entre Antigüedad y pensamiento bíblico se comprende en la forma de una vinculación entre tres vértices (Antigüedad, Judaísmo/Cristianismo, Modernidad) que con cierta sorna podría describirse del siguiente modo: existía una sana y pagana Antigüedad señorial que sucumbió ante la desarrapada plebe profética judía y cristiana, cuyos demenciales instintos perviven en los revolucionarios y contrarrevolucionarios modernos, así como en la sociedad de masas. En su *Lebensführung* y en sus creencias, el anarquista, el socialista, el comunista, así como el fascista contrarrevolucionario, son herederos del Cristianismo, no de la Antigüedad.³⁵⁷

Con *Wissen, Glauben und Skepsis* la contraposición entre Grecia/Roma y Judaísmo/Cristianismo adquiere mayor profundidad, con la inclusión de sutiles distinciones filosóficas. Ahora bien, en estos textos se produce una expresa continuación de la temática de la relación entre teología y filosofía. La conclusión de los artículos de 1930 era que la teología ocupa un lugar subordinado, pues necesita del ser humano para pensar al ser humano cristiano, al igual que necesita la filosofía para pensar la teología. Aquí Löwith, reafirmandose en sus previas convicciones, asevera con mayor rotundidad que la labor filosófica, por sí misma, no tiene ninguna vinculación con la creencia cristiana: Atenas no necesita a Jerusalén para comprenderse³⁵⁸ y la filosofía es un asunto ajeno al Cristianismo. Podemos distinguir cinco niveles en la comparación entre ambos:

1. En primer lugar, "filosofía cristiana" es un hierro de madera. La lógica de la creencia introduce unos supuestos incompatibles con la libre indagación filosófica. La filosofía antigua no conoció la distinción entre saber y creer, sino la distinción entre saber y opinar. Sabiamente, la filosofía antigua preguntaba por los diferentes grados de conocimiento y de saber, con el objetivo de llegar argumentativamente a la verdad. El Cristianismo, sin embargo, aspira a demostrar una verdad sobre cosas invisibles que necesariamente son cuestión de creencia. La continúa retrorreferencia

³⁵⁷ Löwith repite aquí gran parte de los argumentos de Nietzsche en sus críticas del socialismo y del anarquismo.

³⁵⁸ SS 3, p. 197: "Das Wissen der Philosophie hat aber als skeptisch untersuchendes Fragen von sich aus kein Verhältnis zur Antwort des christlichen Glaubens."

entre saber y creer, tan angustiosa para los filósofos medievales y modernos, aún no existía para la filosofía antigua. Felizmente, califica Löwith.

2. En segundo lugar, la teología de la Antigüedad era un discurso sobre lo divino, que buscaba conocer lo divino de una forma más completa que las religiones o cultos tradicionales. No era, desde luego, una teología de la creencia, que persigue dar cuenta argumentativamente de sí misma.
3. En tercer lugar, los filósofos antiguos no se preguntaban por la "existencia" de los dioses. Los dioses podían ser recuerdos sobredimensionados de grandes humanos del pasado remoto, seres que no afectaban a la vida humana, pero su "existencia" y la demostración de la misma no eran el asunto central. El respeto por los dioses demostraba el respeto por los colectivos que lo veneraban. Ahora bien, con la creencia de un Dios supramundano e invisible, creador del cielo y de la tierra, el Cristianismo anhelaba demostrar la "existencia" de Dios.
4. En cuarto lugar, Protágoras, Anaxágoras, Aristóteles y Teofrasto fueron acusados de *asebeía* (impiEDAD, ateísmo, etc.). No fueron condenados teológicamente por negar la "existencia" de un Dios invisible, sino por socavar los fundamentos socio-religiosos de la comunidad cívica. Las instituciones inculpadoras no eran iglesias jerárquicamente organizadas y defensoras de un dogma revelado en unas escrituras sagradas, sino las autoridades político-religiosas. El ateísmo de Jaspers, Heidegger o Sartre niega el Dios del Cristianismo; el ateísmo de los antiguos negaba las concepciones tradicionales paganas de las divinidades. Jaspers, Heidegger o Sartre no introducen nuevas divinidades en la comunidad.
5. En quinto lugar, el mundo, después de la crítica moderna al Cristianismo, se convierte en un mundo desdivinizado y secularizado como no lo pudo ser para los antiguos.

Según Löwith, la cruz de la filosofía postcristiana es que ya no puede ser cristiana, pero tampoco puede ser precristiana y pensar como si (*als ob*) el Cristianismo no hubiera existido. Aunque sea como enemigo ante el que se han revuelto los vencedores del mundo moderno, el Cristianismo ha configurado gran parte de las instituciones y concepciones del ser humano, del mundo y de lo divino, sepultando definitivamente esas mismas instituciones y concepciones de la Antigüedad contra la que se rebeló. Tras

estos procesos, la Antigüedad ha quedado muy alejada de nosotros. Para comprenderla es necesario tomar cierta distancia y pensar que entre ella y nosotros hay un período de cambios o *Sattelzeit* que obstaculiza un correcto acercamiento a ella.

La Antigüedad de Löwith está mediada por lo que, en palabras de su discípulo Koselleck, podríamos denominar una *Sattelzeit*.³⁵⁹ La idea que subyace a toda su argumentación, y que es preciso desarrollar en primer lugar, es que existe una *Sattelzeit*, un corte, entre el mundo de la Antigüedad clásica y el mundo del Cristianismo. Dicho de otro modo: no existe un *continuum* entre los presocráticos o Platón y nosotros. Su mundo, su marco conceptual y sus referencias axiológicas eran totalmente diferentes, pues entre los antiguos y nuestro tiempo surgió un nuevo mundo que reconfiguró sus categorías fundamentales, e hizo que la Antigüedad quedara derrumbada por la lenta penetración y configuración de mundo del Cristianismo. Por eso, aunque los términos sean los mismos, es necesario un trabajo de distanciamiento para comprender las continuidades y las rupturas. Puede que los términos se encuentren literalmente en el mundo de la filosofía griega y romana (como *teología política* y *teología* en Platón, democracia, república o secta u opinión), pero la constelación intelectual general o el marco axiológico en el que se encuentran situados remiten a un mundo totalmente distinto. Al fin y al cabo, los textos de la Antigüedad juegan un papel central en un segmento social determinado (el de la gente instruida) de un mundo cultural, política y religiosamente cristiano y postcristiano. No debemos olvidar esto. Al acercarnos a los textos de la Antigüedad es necesario un ejercicio de distanciamiento.

3.1.3.2. La reivindicación de la *skepsis*

El veredicto habermasiano sobre la filosofía de Löwith ha configurado la imagen de Löwith como filósofo estoico. El propio Löwith consideraría que su actitud hacia los acontecimientos histórico-políticos no es una actitud estoica sino una actitud resignada, característica de la Antigüedad en su conjunto y no sólo del estoicismo (aunque hoy en

³⁵⁹ El volumen *Wissen, Glauben und Skepsis* se compone de cuatro ensayos. En los dos primeros, titulados precisamente "Wissen und Glauben" y "Glauben und Skepsis", se da cuenta de la *Sattelzeit* entre la Antigüedad y el mundo de la cristiandad.

día nosotros la nombremos bajo el nombre de una de las sectas filosóficas con mayor presencia). Ahora bien, si la calificación es adecuada al atenernos a la vertiente histórico-política de su pensamiento, no dice toda la verdad. Si consideramos la vertiente filosófico-religiosa, Löwith se consideró a sí mismo como un escéptico. Pero, ¿qué entiende Löwith por escepticismo? El escepticismo es el resultado de la búsqueda radical de la verdad. Como tal, se da en tan pocas ocasiones como una creencia religiosa sincera. Siguiendo a Sexto Empírico, Löwith sitúa a los escépticos entre los dogmáticos y los académicos. Es cierto que todos ellos buscan la verdad, pero se diferencian por su vinculación con la misma: los dogmáticos (donde incluye a aristotélicos, epicúreos y estoicos) creen estar en posesión de la verdad; los académicos neoplatónicos (donde no incluye a Platón) desisten de la búsqueda de la verdad; y los escépticos se mantienen impertérritos en su camino de búsqueda. El escéptico no es el filósofo que busca y se mantiene en la indecisión por amor a la indecisión misma, sino porque es la búsqueda de la verdad y el amor por la verdad lo que le conduce a la posición escéptica, que es un resultado final y no un mero medio o instrumento. Frente a la convicción, que no es sino una búsqueda no llevada hasta el final, el escéptico hace de la indecisión y de la irresolución su hogar. Al contrario que el decisionista, que es su antagonista, el escéptico aprende que es necesaria una constante relativización de toda percepción y afirmación.

Ya hemos visto que Löwith gusta de la estrategia argumentativa de la comparación por pares. Si, teniendo en cuenta el criterio de la contemporaneidad, contrapuso en el respecto histórico-político a Heródoto y al Deutero-Isaías, ahora contrapone en el respecto filosófico-religioso a Sexto Empírico y Tertuliano³⁶⁰. El contraste es igualmente chocante, a la par que esclarecedor. Al igual que la filosofía antigua no mantenía una relación con una fe que no conocía, sino que era la fe la que estaba obligada a mantener una relación con la filosofía, del mismo modo la fe mantiene una relación con el escepticismo, pero no ocurre lo mismo a la inversa. Pues desde toma por verdadero el dogma de la encarnación de Dios en Jesús, el cristiano no cree preciso seguir buscando, porque ya posee la única respuesta necesaria. Así, la búsqueda cristiana es antiescéptica en tanto es una búsqueda que ya de antemano conoce la

³⁶⁰ SS 3, p. 219.

respuesta.³⁶¹ Escepticismo y Cristianismo son incompatibles: no puede existir un escéptico cristiano ni un cristiano escéptico. Los principales pensadores cristianos que se han tomado en serio la radicalidad que les presenta el escepticismo han realizado un furibundo ataque contra la duda (Tertuliano) o un diálogo sobre ella (Agustín); o bien, una duda sólo teórica, metódica (Descartes), o una duda existencial (Kierkegaard); pero nunca han conseguido llegar a ser escépticos (no era ése su objetivo), ni tampoco refutarlos. El motivo es que, a pesar del sincero e intenso diálogo de varios cristianos modernos como Pascal o Kierkegaard con el escepticismo, éste no mantiene una relación esencial con la creencia. Existió antes de ella, y no la necesita para pensarse a sí mismo, pues tiene asegurado un mejor recorrido. Para el cristiano, el escéptico se ha quedado atascado en la búsqueda de la verdad, sin percatarse de que el objetivo de la búsqueda es el encuentro, mientras que para el escéptico el cristiano ni tan siquiera se toma en serio la búsqueda de la verdad, porque ya se siente poseedor de la misma antes de comenzar el camino.

Otra de las ventajas del escepticismo para Löwith es que esa radical irresolución permite considerar con mayor flexibilidad asuntos de máxima importancia como la cuestión de si la vida merece la pena seguir prolongándose bajo ciertas circunstancias y si, en todo caso, el suicidio es una opción respetable. En la casa del escéptico, las respuestas tajantes, las prohibiciones o las obligaciones características del Cristianismo y del pensamiento bíblico no tienen acogida.

Sin embargo, el Cristianismo modifica el sentido de la duda,³⁶² que se emplea subsidiariamente como acicate para tensar las contradicciones en las que vive la fe religiosa. De ese modo, según Löwith pervierte el sentido del escepticismo quien radicaliza en extremo la duda con el fin de afirmarse irracionalmente en la fe (Kierkegaard), puesto que no es equiparable la sobria y ataráctica búsqueda escéptica y la desgarrada duda radical ante el todo de una existencia absurda. Se trata de una cuestión de elegancia. Al menos la duda radical de Descartes era la duda de un yo

³⁶¹ SS 3, p. 225: "Die Philosophieren im sokratischen und skeptischen Sinn hört auf, wo der Glaube beginnt, weil das Suchen der untersuchenden Skepsis aufhört, wenn man die Wahrheit gefunden hat".

³⁶² SS 3, p. 224.

racional; pero la duda radicalizada de Kierkegaard es la de un sí mismo existencialmente hecho jirones.³⁶³

Para Löwith el moderno campeón del escepticismo, quien lo emplaza en el centro de las disputas filosóficas, es Montaigne. Löwith realiza una apología de sus *Ensayos*, donde un escéptico satisfecho con su crítica de toda certeza dogmática y con su elegante y señorial distancia suspende el juicio. Frente a él surgirán la banal duda metódica cartesiana (origen del cientificismo), la sospechosa autolimitación humanista de Vico (origen del historicismo) y la decisión cristiana de Pascal (origen del existencialismo). Desde el punto de vista de la evolución del pensamiento de Löwith, observamos que comienza a proponer modelos: ya no se limita a repensar una tradición de la que ya no se puede vivir, sino que encuentra referentes en el pasado para encontrar una verdad que está más allá de las vicisitudes históricas. En el caso del debate suscitado por Montaigne, la verdad no está de parte de los sucesores (Descartes o Pascal), sino del predecesor, que abordó según Löwith el problema con mayor agudeza.

Hemos tratado en un apartado anterior la crítica de Löwith a Descartes, quien instaaura ese “Yalta trascendental” entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la historia que será acriticamente asumido por los grandes historicistas modernos; de la problemática de Pascal destaca que lo que a él le aterra no es el silencio eterno de los espacios infinitos, sino la autocolocación del ser humano en el centro del cosmos (algo, según Löwith, aberrante e infundado).

En el fondo, a Pascal no le aterran las realidades cosmológicas por sí mismas, sino el hecho de que éstas pongan en duda la autoexaltada importancia del ser humano. El silencio eterno de los espacios infinitos le aterra a Pascal porque debilita su fe en la esencia privilegiada del ser humano. Éste es un descubrimiento ontológico que afecta a su creencia, que es lo esencial.

En todo caso, según Löwith, Pascal y todo el existencialismo posterior no ha llegado tan lejos como Nietzsche. A pesar de que los más insignes existencialistas (Heidegger, Jaspers, Sartre) vivieron después de Nietzsche, no llegaron más lejos que él. Y sin

³⁶³ SS 3, p. 231.

embargo, Löwith tampoco está enteramente satisfecho con la posición de Nietzsche, prefiriendo en cambio la actitud del escéptico.

3.2. El ataque a Heidegger

3.2.1. Sobre el existencialismo

3.2.1.1. El existencialismo es un creacionismo

Por las críticas de la etapa anterior al existencialismo, sabemos que Löwith lanzaba a autores como Jaspers o Heidegger la acusación de nihilismo reactivo. Suprimiendo a Dios y afirmándose como ateos, ambos seguirían sin embargo viviendo de la tradición cristiana. Ahora bien, allí donde el cristiano tradicional podía decidirse a favor de su Dios, su Iglesia o su doctrina, el existencialista se aferra a un decisionismo que se fundamenta en la pura decisión. Esta crítica filosófica al existencialismo Löwith la amplió al campo político en su artículo de 1935 sobre Carl Schmitt, prelude de la crítica de las implicaciones políticas de la filosofía de Heidegger, que no hace sino desarrollar esta argumentación: el puro decisionismo le llevó -al igual que a Schmitt- a echarse en brazos del nacionalsocialismo, pues no tenían un qué por el cual decidirse, como sí lo tuvieron los católicos, los protestantes valientes como Barth, los judíos, los liberales, los socialistas o los comunistas, que se decidían a favor de algo concreto. A los defensores de la idea de la decisión por la decisión, en cambio, ésta les dejó inermes intelectual y vitalmente ante los poderes de la época. Cuando el nacionalsocialismo triunfante pasó revista a los intelectuales, Heidegger y Schmitt se subieron al carro.

Löwith ya había advertido frente a la moda existencialista que siguió a la publicación de *Ser y Tiempo* (1927) y *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (1931) que ni Heidegger ni Jaspers lograban pensar el mundo de la naturaleza, viéndose arrastrados por conceptos cristianos. Löwith continúa en su exilio estadounidense esta argumentación. Ahora bien, la oposición ya no se da entre existencia y vida, como en la primera etapa, sino entre existencia y escepticismo. La crítica desde el vitalismo nietzscheano queda ampliada, como ocurre durante esta segunda etapa del pensamiento de Löwith, con los argumentos de los principales escépticos de la tradición filosófica (Séneca, Pirrón, Montaigne). Después de la Segunda Guerra Mundial publicó en Estados Unidos un par de artículos en los que intentó explicar al público estadounidense la moda existencialista

europea, así como el "trasfondo" del existencialismo.³⁶⁴ Con la terminología de Nietzsche, podríamos afirmar que Löwith pretende demostrar el carácter trasmundano del existencialismo, el cual sigue preso en la redes del pensamiento bíblico a pesar de su autoproclamado ateísmo y a pesar de su enérgica negación de la primacía de la esencia, de Dios y de la teología. Al inicio del texto, Löwith señala el prejuicio político que permea el conocimiento de los tres grandes autores existencialistas: Sartre, Jaspers y Heidegger. Se conoce mejor al más cercano políticamente: en primer lugar, Sartre (francés comprometido con el movimiento de resistencia); en segundo lugar, Jaspers (alemán desterrado académicamente por el nacionalsocialismo); y en tercer lugar, Heidegger (alemán con simpatías hacia el nacionalsocialismo). No obstante, en el ámbito puramente filosófico, en relación con la prioridad y la relevancia filosóficas, la secuencia debería ser la inversa según Löwith: Heidegger, Jaspers y Sartre. Por ello propone una explicación del existencialismo de Heidegger como crítica del carácter existencialista de toda la época, pues según Löwith hoy todos somos existencialistas, lo queramos o no. No es, como aseveraban algunos críticos (entre ellos, Leo Strauss), el nihilismo alemán lo que condujo a la dictadura nacionalsocialista, sino un fenómeno global. No es un asunto interno alemán, sino el clima básico de la existencia del ser humano moderno.

mientras no intentemos someter al hombre moderno y al mundo moderno a una crítica radical, o sea, a una crítica que afecte a sus principios coordinativos, seguiremos siendo existencialistas, capaces de preguntar la pregunta más radical, "¿por qué hay ente y no más bien nada?", pero constitutivamente incapaces de contestarla.³⁶⁵

Para Löwith, el existencialismo es el último avatar del pensamiento bíblico, un pensamiento extremadamente radical, tal como indicaba en el artículo de 1942 sobre Rosenzweig y Heidegger. *El existencialismo no es la respuesta a un problema enteramente nuevo, sino el replanteamiento de un viejo problema en un contexto*

³⁶⁴ "Heidegger: problema y trasfondo del existencialismo". Luego, ya en Alemania, pero siempre antes de 1957, publicó dos textos (1955 y 1956) que fueron recogidos como capítulos III y IV de *Wissen, Glaube und Skepsis*, donde amplía historiográficamente esta tesis y a los que también haremos referencia.

³⁶⁵ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 153.

diferente. Ahora bien, el problema es tan viejo como el pensamiento bíblico y tan ajeno al pensamiento griego y romano como la exaltación de la historia. Löwith hace aquí comparecer a Aristóteles, para quien la pregunta "¿Por qué hay ente y no más bien nada?" sería incomprensible. El énfasis en el elemento contingente y fáctico de la existencia, que llama a una decisión, es inconcebible para el pensamiento griego, que no desvinculó jamás lo que algo es y el hecho de que sea, ni apeló tampoco a una decisión sobre la esencia del ser humano. Para los griegos, el ser humano era un ser natural. Además, la contingencia no pertenecía para ellos a la entera existencia de algo, sino que era un rasgo particular de algo que existe de manera esencial; es decir, la existencia es esencial y sus manifestaciones contingentes, pero no se trata de la contingencia de la entera existencia, sino de los rasgos de algo esencialmente existente. Esa idea de contingencia de la entera existencia procede de la doctrina de la creación, según la cual todo lo creado podría no existir. Es decir, que existe de forma contingente en relación con un ser, el Dios creador, que existe de manera necesaria. El griego no podría pensar, dice Löwith, en una existencia radicalmente contingente. Todas las cosas son contingentes, pero no la existencia. La contingencia es un rasgo esencial de todo lo esencialmente existe, pero no es la existencia en sí la que se caracteriza por la contingencia. La radicalización de la contingencia en el existencialismo es producto de un creacionismo sin creador, no del sano pensamiento griego que aspiraba a comprender la estructura, el orden y la belleza de un *kósmos* eterno:

la tesis existencialista de que la existencia precede a la esencia puede retrotraerse a pensamiento cristiano, del cual, sin embargo, se encuentra claramente separado por la doctrina de la creación. El existencialismo es creacionismo sin creador. Por otro lado, a partir de la perspectiva de la creación, la existencia finita no es sólo contingente e injustificable por sí misma, sino que además el aspecto finito y contingente de la existencia emerge sólo dentro de una tal perspectiva trascendente hacia un ente necesario, infinito y esencial³⁶⁶

Para Löwith, el existencialismo es el producto final de una larga historia de errores interpretativos. La conexión esencial entre el pensamiento bíblico y un pensamiento tan antirreligioso como el de Sartre es difícil de apreciar. Por eso Löwith traza la genealogía

³⁶⁶ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, pp. 145-146.

de esa corriente (el existencialismo) que conforma una época. Ahora bien, el existencialismo no está solo. Tiene otros rivales, aunque los únicos competidores vigorosos (en la época) son la Iglesia católica y el marxismo. Sin embargo, todos ellos continúan a su manera los presupuestos básicos del pensamiento bíblico. A contracorriente de todas las grandes filosofías dominantes en su época, Löwith pretende retornar al pensamiento griego, maravillado por el orden eterno y no por el plan histórico-salvífico del orden político de las azarosas situaciones históricas del marxismo, la fe de y en la Iglesia Católica, o el absurdo de estar arrojado sin razón al mundo, según el existencialismo.

3.2.1.2. ¡No esperéis (a Godot)!

En su pasión desenmascaradora, los orígenes del existencialismo se encuentran según Löwith en la doctrina bíblica de la creación: el existencialismo mata a Dios pero mantiene la constante referencia al absurdo de Dios. No puede no hablar de Dios, del absurdo, del sinsentido, etc., pero no suprime sus temas, sino que reconoce la absurdidad de la pregunta sin ir más allá.

Para Löwith la indeterminación de la (in)definición del ser humano como "existente" reprime la negación del insignificante puesto del ser humano que revela el reconocimiento de su naturalidad. Ésta supone un "problema", pues fija y sitúa al ser humano en un orden animal, natural y cósmico. Por eso, las filosofías existencialistas se revuelven contra esa fijación, enfatizando el carácter abierto del ser humano y la importancia de sus decisiones. Löwith, en cambio, ajeno a la idea de que las decisiones del ser humano puedan ser relevantes en un sentido vital, natural o cósmico, se contenta con señalar que habría que pensar al ser humano como un ser natural y al mundo como naturaleza.³⁶⁷

³⁶⁷ A diferencia de Nietzsche, quien estaba igualmente interesado en resaltar el carácter natural del hombre, pero comprendió ese giro hermenéutico bajo el paradigma típicamente bíblico de la decisión: había que tomar una decisión en favor de la moral de señores, de la gran política, etc. Löwith, sabedor de que el énfasis en la necesidad de una decisión conforma el *modus operandi* del pensamiento bíblico, calmadamente apunta a la naturalidad del ser humano, sin necesidad alguno de súbita conversión.

Para el existencialismo, el mundo es un mundo desnaturalizado. Su mundo es esencialmente un mundo de mismidades autoconscientes y de débiles relaciones humanas en una sociedad de masas anónimas. Para Löwith, hoy (y su "hoy" significa Europa y Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial), somos todos existencialistas porque somos demasiado inteligentes para creernos la mentira de un mundo creado por Dios para que nos enseñoreemos de aquél, pero demasiado cobardes para repensar lo natural en nosotros y en nuestro entorno. Somos existencialistas porque sabemos que nuestro mundo ya no es un mundo creado por un Dios trascendente, pero somos incapaces de reconocer que nuestro mundo sea el mundo de la naturaleza. El existencialismo es un subproducto de la pobreza de nuestro "mundo", de la cobardía de, habiendo asesinado a Dios, no querer llevar a la morgue a las preguntas asociadas con Él.

El existencialismo, creacionismo sin creador, continúa esa ambigua relación con la naturaleza típica del pensamiento bíblico. Según Löwith, el Cristianismo, más que el Judaísmo, radicaliza las contradicciones de la naturaleza humana. Pensar que el ser humano está íntimamente vinculado con un Señor creador de la naturaleza toda convierte al ser humano en un ser en el mundo, pero por encima del mismo, natural pero supernatural, débil pero señor de la naturaleza, alma y res extensa, yo empírico y yo nouménico, etc. El existencialismo no modifica un ápice esta ambigüedad, tan bíblica, con respecto a una naturaleza. que en el fondo le resulta indiferente al existencialista. Le da igual si la luna está compuesta de queso o de otra materia. La preocupación por el destino individual y por los procesos psicológicos propios engullen el resto de preocupaciones filosóficas genuinas y se afianzan como objeto más elevado de investigación.³⁶⁸ De ese modo, el existencialismo constituye un avatar más de la larga cadena de olvidos de la naturaleza. Ahora bien, lo peculiar del existencialismo es su ausencia de suelo: el ser humano, indeterminado, no tiene un sitio fijo y cree estar en todas partes y en ninguna. Este descentramiento del lugar del ser humano procede, en primer lugar, del agotamiento de las dos cosmovisiones previas: el ser humano ya no tiene un espacio definido en el orden natural, como en la Antigüedad, ni tampoco en el orden de la creación, como en el pensamiento bíblico. La imposibilidad de creer en un

³⁶⁸ El reverso de esta doctrina lo constituyen Marx y el marxismo, en los que domina la preocupación por el destino social y los procesos sociales y políticos.

mundo "creado", así como la imposibilidad de concebir el mundo en su naturalidad, como ocurría en la Antigüedad, arroja a nuestra época a comprenderse bajo la retórica existencialista. Pero, en segundo lugar, el golpe definitivo (creador del existencialismo) fue dado por la moderna ciencia natural, que desplazó para siempre al ser humano de su privilegio cósmico. Así -explica Löwith-, "existimos" porque los modernos conocimientos de la ciencia natural han descentrado el puesto del ser humano. El ser humano moderno, constitutivamente existencialista, puede viajar a lugares muy diferentes, pero en ningún lugar se siente en casa: es un extranjero en su tierra, un forastero en su casa, un invitado en su mesa, en suma, un perpetuo vagabundo. En una Tierra que es un planeta más de los miles de millones de estrellas existentes dentro de los miles de galaxias que pueblan un universo en expansión que no tiene centro, el ser humano queda sumido en una radical extrañeza, desamparado en un mundo inquietante e increíblemente pequeño. El ser humano se desmundaniza.

El primer gran filósofo que sufrió el imponente impacto de los descubrimientos de las modernas ciencias de la naturaleza (unos conocimientos tan dolorosos para la autoestima y vanidad de los seres humanos) fue Pascal. Él fue el primer existencialista, aquel *vanishing mediator* que introdujo en la filosofía la conciencia la desgarradora tensión entre la nulidad humana desde un punto de vista cósmico y su "necesaria" importancia desde un punto de vista moral, religioso o "existencial", una tensión originada por los descubrimientos astronómicos del siglo XVII. Sin embargo, todos los existencialistas posteriores, desde Kierkegaard a Sartre, no realizaron la experiencia directa de los descubrimientos científicos, sino que éstos formaban parte de su ambiente y no era necesario mencionarlos. Ellos pudieron ser existencialistas sin referirse a los datos de la astronomía y quizá sin saber que lo eran por ese vuelco en el lugar del ser humano que produjo la ciencia del siglo XVII. Por eso Pascal funge como *vanishing mediator* en su calidad de primer existencialista. Fue él quien, aun manteniéndose en su fe cristiana, extrajo filosóficamente, con la mirada puesta en los conocimientos de la ciencia, las consecuencias existencialistas de un mundo infinito, sin centro y "existencialmente" devastador.

Dado que desde una perspectiva cósmica lo humano es una nadería, no resulta casual que los filósofos modernos hayan renunciado progresivamente al estudio de la naturaleza y del universo, porque les muestra la insignificancia del ser humano. Sólo el

estudio de lo propiamente humano (la sociedad, la historia-universal, la historia de la filosofía, etc.) nos hace sentirnos importantes, con una meta, como si el ser humano estuviera vivo por alguna razón o existiera "para" algo.³⁶⁹ El descubrimiento de un universo que abrumba a la pequeñez humana podría haber conducido hacia una astrofilosofía o una cosmo-filosofía; sin embargo, desde el siglo XVIII la filosofía se ha volcado cada vez más hacia la historia-universal y hacia la historia de la filosofía.³⁷⁰ La primera solución habría sido la salida valiente; la segunda, la salida cobarde. La filosofía moderna, incluido el existencialismo, ha tomado la segunda salida y por eso éste sigue pensando en la absurdidad de toda respuesta o proposición. No es lo suficientemente valiente como para superar su absurdidad y remontarse por encima de la pregunta de que la sigue viviendo. Es más reconfortante seguir esperando a Godot que meditar sobre las realidades cósmicas.

3.2.1.3. El caballero contra la radical ética cristiana

Löwith amplía el pacto interpretativo para generar una imagen conjunta de la Antigüedad y del mundo oriental *contra* el mundo cristiano y moderno en un texto-miniatura de 1948. Al igual que para él "filosofía cristiana" es un hierro de madera, también la idea de un "caballero cristiano" trata en vano de conciliar opuestos esencialmente inconciliables. En el texto *The christian gentleman* esboza los rasgos principales de un tipo humano que conocen todas las altas culturas pre- y extracristianas: el caballero. Aun siendo éste es uno de los pocos textos de Löwith que aborda cuestiones éticas, el tema principal es la contraposición entre un modelo no cristiano y otro cristiano. El caballero se diferencia del común de los humanos por los rasgos elevados como la elegancia, la conversación agradable, el autocontrol, la

³⁶⁹ Este "para" del ser humano, la finalidad o tarea que se espera que cumpla, es el gran error de la filosofía. Tras varios milenios de monoteísmo, se ha introducido bajo nuestra piel la idea de que el ser humano está en la Tierra con una finalidad: enseñorearse de ella y dar gloria a su Creador. Cuando hemos rechazado la respuesta, no hemos cambiado la pregunta. Hemos caído en la nulidad. Sólo lo que ha sido creado posee una finalidad; el ser humano lleva muchos siglos concibiéndose a sí mismo como creado, de modo que incluso la voladura de la cosmo/teo/antropovisión bíblica no hizo que nos desembarzáramos de la pregunta por el "para qué" del ser humano.

³⁷⁰ Y hacia la sociología, añadido.

serenidad, la valentía, la cultura, los buenos modales, etc. Se trata de un tipo humano elegante, pero sin despreciar a la plebe; distanciado, pero no enclaustrado fuera de la sociedad; autodisciplinado, pero no ascético; de conversación agradable y cultivado, pero sin hacer gala de ello, etc. El gentleman es un hombre (no una mujer) de mundo (es decir, conocedor de los órdenes mundanos y de la naturaleza humana) que rehúye los extremismos y se asienta en la moderación. Este tipo humano ha sido conocido por las grandes civilizaciones, entre las que Löwith cuenta a la Antigüedad y China. Sin embargo, es incompatible con una sociedad que valora virtudes como la humildad, el amor al prójimo, la esperanza y la fe. Como bien recuerda Löwith, parafraseando a Nietzsche: sólo hay un caballero en el Nuevo Testamento, el escéptico Poncio Pilatos. El gentleman es modesto, pero no humilde; benévolo, pero no ama al prójimo; posee expectativas, pero no vive en la esperanza; y cree en el testimonio de sus sentidos, pero no tiene fe. La moderna sociedad de masas ha acabado con él, pues el triunfo del Cristianismo le había hecho la vida muy complicada. Además, le había quitado una de las herramientas de distanciamiento más eficaces: la ironía.³⁷¹ Una ironía que es incompatible con la noción de verdad revelada, propia del Cristianismo. De modo que la comparación que fundamenta las ideas centrales de la segunda etapa del pensamiento de Löwith no se realiza solamente en el marco histórico-político o filosófico-religioso, sino también en los ideales culturales y éticos tan diferentes que generan esas dos grandes formas de pensamiento.

3.2.2. El ataque parto

Uno paga mal a su maestro si permanece siempre discípulo. ¿Y por qué no queréis arrancarme la corona? Me veneráis, pero ¿qué sucederá si un día vuestra veneración desaparece?³⁷²

Tras su *tour* europeo del verano de 1950 y ya con la decisión tomada de intentar volver a Alemania, Löwith publica en la revista *Die Neue Rundschau* entre 1951 y 1953 tres artículos escritos en alemán. Los tres analizan la nueva etapa del pensamiento de su

³⁷¹ SS 3, p. 224.

³⁷² Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 156

Maestro y los tres son especialmente duros con él.³⁷³ Como tarjeta de presentación es inequívoca: no habrá paz para los malvados. Podemos distinguir estos textos cinco poderosísimas críticas: la esencial vinculación entre Dasein y ser; la historización del pensamiento, que corre pareja con el desprecio de la naturaleza; su violencia hermenéutica; su interpretación de Nietzsche; y el carácter antigriego y probíblico de su filosofía.

3.2.2.1. Dasein y ser, ser y Dasein

Uno quisiera a preguntarle a Heidegger qué será del ser, que se relaciona esencialmente con el ser humano ex-sistente, cuando un día ya no exista el Dasein humano, o qué era del ser antes de que existiera el ser humano. Por supuesto, Heidegger no admitiría esta pregunta.³⁷⁴

Löwith pretende explicar el tránsito de la llamada a la acción de *Ser y tiempo* al quietismo de los textos de posguerra y encuentra la continuidad en la conservación de la esencial vinculación entre ser y Dasein.³⁷⁵ Ahora bien, esta continuidad no debe distraernos ante la modificación en el énfasis de la direccionalidad. Mientras que en la primera etapa Heidegger enfatiza la autorresolución y la necesidad de preparar la respuesta a la pregunta por el ser mediante una analítica del Dasein, en tanto ser al que le va en su ser realizar la pregunta por el ser, ahora en la segunda etapa es el ser el que se muestra de formas diferentes, en función de la época histórica.³⁷⁶ Como ya hemos

³⁷³ "Heideggers Kehre", Die Neue Rundschau, 62, 1951, cuaderno 4, pp. 48-79; "Martin Heidegger: Denker in dürftiger Zeit, Die Neue Rundschau 63, 1952, cuaderno 4, pp. 1-27; "Heideggers Auslegung des Ungesagtes in Nietzsches Wort "Gott ist tot"", Die Neue Rundschau, 64, 1953, cuaderno 1, pp. 105-137. Löwith reunió estos tres artículos, los renombró y publicó el libro "Heidegger, Denker in dürftiger Zeit" en 1953. Más tarde añadió para la segunda edición de 1960 un ensayo de 1959.

³⁷⁴ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 188.

³⁷⁵ Tras la *Kehre*, el acceso a lo salvífico queda cerrado. Por decirlo con la terminología de la sociología de la religión de Weber, Löwith explica el tránsito heideggeriano desde un ascetismo intramundano a una mística extramundana.

³⁷⁶ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 157: "Lo distintivo de esta época del mundo consistiría ahora en que está cerrada a la dimensión de lo salvo (*Carta sobre el humanismo*), mientras que

visto en el análisis de la primera etapa, a Löwith le resultaba chocante la primacía concedida al Dasein. Teniendo en mente el inicio de *Verdad y mentira en sentido extramoral* y la teoría darwiniana de la evolución, Löwith considera que Heidegger no sólo no había asumido la radicalidad del mensaje nietzscheano ni la sensatez del conocimiento científico de la biología moderna, sino que permanecía en lo más rancio de una tradición -la tradición bíblica- que hacía del ser humano un ser privilegiado. Löwith veía que tanto antes como después de la *Kehre* lo más resonante del pensamiento de Heidegger latía en la no-explicitación de unos presupuestos bíblicos creacionistas bajo una seductora retórica que pretendía destruir la tradición filosófica en cuanto metafísica.

Löwith cita obsesivamente el pasaje de *Ser y tiempo* (§ 44) que afirma que "sólo en tanto hay Dasein, se da ser". Aunque tras la *Kehre* ya no sea el Dasein el que en primer lugar abra el sentido del ser, sino que sea el ser el que se despeje a sí mismo en el *da* del Dasein, esa esencial vinculación le parece injustificada a Löwith, como si el ser tuviera una especial querencia por el ser humano o como si Dios y/o los dioses "necesitaran" que el ser humano acondicione un espacio habitable para que se hagan presentes. No es de extrañar, por tanto, que fuera esa dialéctica de la copertenencia o del corresponder la que irritara enormemente al pensador muniqués, pues bajo la forma de una radical crítica de la historia de la metafísica se prolongan los errores del pensamiento bíblico. Para Löwith, la filosofía de Heidegger repite, con un lenguaje tremendamente técnico, las ideas centrales de la antropoteología que ya Nietzsche quiso enterrar. Es precisamente ese lenguaje alusivo el que camufla el carácter bíblico y no griego de las preguntas heideggerianas y que, precisamente por ese motivo, consigue seducir a aquellos religiosos desamparados incapaces de asumir el *dictum* weberiano, que Löwith comparte plenamente: "vivimos en un tiempo que se encuentra de espaldas a los profetas y a Dios".³⁷⁷

veinte años antes en *Ser y tiempo* la aceptación anticipada de la propia muerte parecía ser la "instancia superior de apelación" de una existencia auténtica."

³⁷⁷ La nota 3 del primer texto es devastadora: "Sobre otro fundamento y con otro propósito que Heidegger, Max Weber, en relación con la desdivinización del mundo llevada a cabo por la ciencia, ha dicho y aconsejado que no hay que esperar la llegada del Dios y de sus profetas, sino satisfacer las exigencias del día. Quien no pueda soportar la cotidianidad religiosa, debería hacer el sacrificio del

La copertenencia entre ser y Dasein prolonga lo esencial del mensaje bíblico para Löwith. Heidegger es un retardador del pensamiento monoteísta y, consecuentemente para Löwith, un sano ateísmo no puede proceder de él, demasiado interesado por una ausencia de lo divino que le duele, mientras que Löwith constata esa ausencia y la celebra. Para Heidegger, no son los ateos quienes yerran al pensar lo que sea Dios, sino los creyentes y teólogos, que lo piensan como el ente supremo, como una realidad. En nombre de lo sagrado, Heidegger plantea su crítica de la metafísica. Löwith en cambio, en nombre de la supresión de lo sagrado, plantea su crítica nietzscheana del Cristianismo (donde está incluida la metafísica).

Si la esencial vinculación entre ser y Dasein remeda la bíblica creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios, la diferencia ontológica entre ser y ente es un nuevo avatar criptoteológico de la diferencia entre Yahveh y su creación. Es igual que la pregunta conductora de la metafísica: "Por qué hay ente y no más bien nada"; se trata de una pregunta antigriega,³⁷⁸ incomprensible en el mundo de la cosmoteología, pues sólo donde se piensa que el cielo y la tierra han sido creados, sólo allí puede ponerse en duda la existencia toda y preguntar por qué hay ente y no más bien nada.³⁷⁹

En cambio, para Löwith, el ser humano es un animal viviente, natural, que inquiere por lo eternamente existente.³⁸⁰

intelecto y regresar a los brazos de la Iglesia." Dicho de manera menos sutil: Löwith le recomienda a Heidegger que se vuelva a la Iglesia.

³⁷⁸ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 179: "Heidegger no presta atención al hecho de que esta pregunta sólo puede ser formulada gracias a que la antecede la historia bíblica de la creación, según la cual la totalidad de los entes no podría surgir como una creación a partir de la nada, aunque sí daría que pensar que y por qué "la más originaria" de las preguntas no ha sido formulada nunca por el pensamiento griego originario. Cuando Heidegger recusa como pensador la *creatio ex nihilo* y, desteologizándola, la supera en la frase "ex nihilo omne ens qua ens fit", entonces se mueve dentro de la tradición cristiana contra ella, pero no en el ámbito del pensamiento inicial para el que la nada es sólo el límite extremo y nulo del ente."

³⁷⁹ En el fondo, si la cosmoteología es la experiencia habitual del ser humano y si el monoteísta es una concepción tan errada, Löwith debería dar cuenta de su surgimiento.

³⁸⁰ Si Löwith acusa a Heidegger de no asumir la teoría darwiniana de la evolución, nosotros podemos acusar a Löwith de no asumir la teoría del Big Bang. Si bien es cierto que la primera está mucho más

3.2.2.2. La historización del pensamiento

Si, como veíamos en el apartado anterior, Heidegger mantiene tras la *Kehre* la esencial vinculación entre ser y Dasein, entonces no debe extrañar que también siga manteniendo, desde el punto de vista de Löwith, la sobreestimación de la historia y la devaluación del mundo. Ambas ideas-fuerza están conectadas. Löwith considera que Heidegger ha convertido la verdad en un suceder de la verdad y que la verdad del ser, que se da históricamente, demanda una vinculación entre historicidad y verdad (y una explicitación de la misma) que le hace caer en las pantanosas aguas de la filosofía de la historia.³⁸¹ No es sólo que Heidegger espere que su pensamiento produzca un giro en la historia, sino que esa vinculación entre verdad e historia no se encuentra ni en la Antigüedad ni en el Cristianismo. En Aristóteles, al igual que en Agustín, no hay transición entre el análisis del tiempo y el análisis de la historia: Aristóteles no dedicó una sola línea de sus escritos a tratar filosóficamente la historia, ni hizo de Alejandro Magno el espíritu del mundo a caballo; mientras que Agustín desconfiaba de la aplicación a la historia de las categorías de la historia de la salvación, pues sólo la muerte y resurrección de Jesucristo cuenta como acontecimiento histórico relevante.

¿Por qué Heidegger es para Löwith el pensador de un tiempo indigente? Porque su pensamiento, al partir del tiempo y de la historia en su comprensión de la verdad y de la verdad del ser, cae en la indigencia.³⁸² No es que los tiempos sean indigentes, sino que la comprensión de la verdad a partir del tiempo y de la historia lleva el pensamiento a la indigencia. Si a un filósofo antiguo le explicáramos que la verdad del ser (o de la naturaleza) tiene la tendencia a desarrollarse históricamente (Hegel: sobre todo en el

contrastada, la acusación también se puede volver contra el propio Löwith, quien piensa la realidad natural como eternamente existente.

³⁸¹ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 172: "Si el Dasein humano y el ser mismo no fueran concebidos desde un comienzo como temporales e históricos, entonces el pathos del "estar en camino" perdería su suelo y fundamento; pues ¿por qué un constante estar en camino hacia algo lejano y futuro habría de ser el camino correcto hacia una constante meditación sobre el ser siempre idéntico?"

³⁸² Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 202: "Heidegger piensa el ser sobre la base de un tiempo que lo cobija y oculta, como un pensador histórico "de un tiempo indigente.""

ámbito del espíritu) o la tendencia opuesta a retraerse (Heidegger)³⁸³, no nos comprendería, pues para él el devenir histórico no puede mostrar la verdad de lo permanente y eterno, siempre existente y siempre verdadero. Aún menos habría comprendido nuestro hipotético filósofo antiguo si le dijéramos que la propia filosofía está ocupada en la preparación del advenimiento del ser y que está enfocada hacia el futuro. Heidegger cae en la moderna sobreestimación del poder de la historia para definir la esencia del ser humano. A pesar de estos resultados, las motivaciones de Heidegger no eran muy diferentes de las del propio Nietzsche, tan admirado por Löwith: tanto Nietzsche como Heidegger coinciden en la crítica del historicismo y de la historiografía, que impiden una verdadera relación con la historia, así como en la decisión de comenzar a filosofar por la vida (Nietzsche) o el Dasein (Heidegger), donde quedan reabsorbidos los debates sobre la historicidad. Ahora bien, Nietzsche no definió la vida a partir de su historicidad (la vida es un constante y eterno devenir para él), pero Heidegger sí comprendió el Dasein a partir de la historicidad. Tanto antes como después de la *Kehre*, Heidegger recurre a la historicidad: bien sea ésta aplicada al Dasein, que es comprendido como "históricamente" existente; bien sea aplicada al ser, que se muestra "históricamente". A pesar de las variaciones en ambas etapas, la insistencia en la historicidad perdura (una insistencia que el nietzscheanismo de Löwith no podía tolerar). Es por eso que si Heidegger escribió *Ser y tiempo*, el equivalente filosófico nietzscheano de ese tratado habría que titularlo *Vida y eternidad*; así, al igual que comprendemos que tras la *Kehre* domina la *Historia del ser*, el equivalente en Nietzsche o Löwith debería ser sin más *Naturaleza*.

Al énfasis en la historicidad corresponde la pérdida de mundo y su insensibilidad hacia lo que es por naturaleza, permanente, familiar, vital, etc.³⁸⁴ El ser humano no tiene para Heidegger una naturaleza humana, sino una esencia, que además depende de la decisión que él mismo quiera tomar con respecto a ella. El ser humano no es un animal, que podría considerar a los otros animales fraternalmente, sino un ser ajeno al mundo vital y natural que le rodea y que no se define por él. Como es evidente, la crítica de Löwith a

³⁸³ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 206.

³⁸⁴ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 155: "al hombre actual, que existe históricamente en nuestra época, le falta toda experiencia de un ser vital y perenne, que bajo todos los cambios de sus apariencias permanezca siempre idéntico."

Heidegger por la ausencia de mundo y de mundo natural en su pensamiento se basa en la acusación de seguir siendo demasiado moderno y, por lo tanto, demasiado cristiano y demasiado bíblico.

Cuando Heidegger [...], como un pensador moderno y postcristiano, habla de la existencia humana como de una existencia histórica y espera, en razón de un cambio en el destino del ser, un cambio de la esencia del ser humano, entonces presupone que no hay de ningún modo una naturaleza humana siempre idéntica. El hombre ex-siste en tanto está en camino hacia algo. Por lo tanto, el pensamiento de Heidegger no es una meditación oriental ni una contemplación griega del ser siempre idéntico, sino un estar-en-camino históricamente condicionado y que desea de un modo moderno³⁸⁵

3.2.2.3. Una hermenéutica violenta

La interpretación heideggeriana de Nietzsche fue un motivo de aceradas críticas por parte de Löwith desde este texto de 1953 en adelante. Cuando Heidegger publique sus lecciones en 1961, al año siguiente Löwith publicará la crítica de esta violenta interpretación. Löwith se muestra especialmente atento a la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Ya hemos indicado que Nietzsche fue el filósofo esencial para Löwith. Era su leche materna filosófica, su talismán, su salvavidas, y no soportó la "profanación" hermenéutica que realizó su Maestro.

En primer lugar, Löwith pone en relación a Hegel y Heidegger como los dos grandes filósofos que piensan de forma histórica e historiográfica, en un viaje permanente de ida y vuelta entre el pasado y el presente con objeto de pensar con y contra la tradición. No es casualidad que de los discípulos de ambos hayan salido grandes historiadores de la filosofía. Ahora bien, mientras Hegel y su escuela se ocupaban de asuntos alejados de la historia de la filosofía como el derecho, la estética, la ética, la historia universal, etc., Heidegger y su escuela han concentrado sus esfuerzos en la interpretación de textos de la historia de la filosofía. Löwith llega a afirmar que los discípulos de Heidegger, entre los que se cuenta a sí mismo, han convertido la filosofía en interpretación de textos de la

³⁸⁵ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 203.

historia de la filosofía.³⁸⁶ Tal es la importancia de la relectura y la interpretación de los textos de la historia de la filosofía en la construcción del propio pensamiento.³⁸⁷ Por eso la impugnación del arte hermenéutico de Heidegger no representa solamente el intento de refutar a Heidegger metodológicamente, sino que representa el intento de impugnar todo el pensamiento heideggeriano³⁸⁸ en tanto que no dialoga con los textos del pasado: su pensamiento es para Löwith un monólogo o una obra de teatro en el que todos los personajes en escena representan al autor. Esa incapacidad para salir de la propia esfera de intereses y preocupaciones la remite Löwith al análisis de *Ser y tiempo*, donde Heidegger no concibe adecuadamente el *Mitsein* ni la alteridad constitutiva del *Dasein*, que antes de ser "yo" es un "tú".³⁸⁹ Esa temprana crítica del análisis del *Dasein* se repite argumentativamente ahora, aunque en vez de emplearse en la descripción fenomenológica del *Dasein* se emplee en la interpretación de los textos de la historia de la filosofía. El arte hermenéutico de Heidegger no reconoce la alteridad del texto leído, sino que Heidegger expresa en su interpretación del pensamiento de otros su propio pensamiento. Este procedimiento le pareció a Löwith tremendamente irrespetuoso, porque en lugar de intentar comprender al autor leído de la misma forma que él se entendió a sí mismo, proyecta sus intereses en el texto del interpretado, creando una perversa metodología de interpretación que corre el riesgo de que el lector se encuentre al autor que analiza en lugar de al autor analizado en la actualización del texto, sin entrar en contacto con esa alteridad.³⁹⁰ Si ya en una conversación es difícil interpretar

³⁸⁶ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 240.

³⁸⁷ Si lo comparamos con Nietzsche, quien sólo leyó alguna historia de la filosofía y cuando lo hizo fue con la intención de aprender una terminología nueva para expresar lo que ya había pensado, el contraste es demoledor.

³⁸⁸ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 248: "Si asumimos que se puede mostrar que la interpretación de Heidegger de un texto filosófico es diferente de la propia interpretación de autor y no como consecuencia de un único malentendido, sino de toda su forma de emprender la interpretación, entonces la prueba del error de una determinada interpretación demostraría de modo indirecto la cuestionabilidad de sus presupuestos metódicos."

³⁸⁹ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 248.

³⁹⁰ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 257: "Difícilmente exista un lector de su interpretación de Nietzsche que, en la relectura, no encuentre el pensamiento de Heidegger en los ropajes

adecuadamente lo que otro quiere decir y el diálogo requiere cierta predisposición favorable al mismo, mucho más necesaria es esa predisposición favorable en la interpretación de los textos de la historia de la filosofía que, de por sí, en tanto que sus autores están muertos, son mudos. Por eso Löwith sostuvo que, a pesar de las dificultades, "el requisito de comprender a otro tal como él mismo se comprendió permanece justificado, a no ser que se asuma *a priori* que nosotros estamos, gracias al proceso de la historia, por encima de todo el pensamiento precedente."³⁹¹ A no ser que, creyéndonos firmes en la senda del progreso, pensemos que interpretamos correctamente los textos del pasado simplemente por el hecho de venir *después*, las reglas del protocolo hermenéutico demandan una simpatía que Heidegger jamás demostró, según Löwith. Si bien es cierto que las propuestas heideggerianas de traducción del griego al alemán supusieron aire fresco en la práctica habitual de traducción asentada desde Schleiermacher, y liberó algunos términos sobre los que se había impuesto un asfixiante corsé hermenéutico, su arte ejerce una violencia insoportable para aquellos historiadores de la filosofía que de verdad buscan un diálogo con la tradición filosófica, tal como Löwith pensaba que él mismo hacía. De ahí su furiosa crítica de la interpretación heideggeriana de Nietzsche y la denuncia de la introducción de problemáticas ajenas a Nietzsche.

3.2.2.4. La interpretación de Nietzsche

No sería la primera vez en la historia de la filosofía alemana, que según la interpretación de Nietzsche es una "teología artera", en que un filósofo cree ser el mejor teólogo y asume la tarea de la teología dentro de la filosofía³⁹²

Para Löwith, lo esencial del mensaje de Nietzsche es su anticristianismo: *Así habló Zaratustra* es un evangelio anticristiano; el superhombre es la contrafigura del hombre-Dios Jesucristo; Dionisos representa lo opuesto al Crucificado; el reino en la tierra del

de Nietzsche; lo cual por supuesto puede deberse a que el pensamiento de Nietzsche no haya sido pensado en su pureza."

³⁹¹ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 247.

³⁹² Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 261.

superhombre es la antítesis del Reino de Dios; Nietzsche escribió un *El Anticristo*, un *Ecce Homo*, etc. Su pensamiento de madurez comienza con el diagnóstico de la muerte de Dios, de donde se deriva el nihilismo, que es preciso que el superhombre lo (auto)supere mediante la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Con esta cartografía conceptual parece claro que Nietzsche buscaba superar las diferentes etapas de la historicidad para llegar a un devenir eternamente existente.³⁹³ Veamos las diferencias de interpretación que Löwith encuentra entre el pensamiento del propio Nietzsche (o su interpretación del pensamiento de Nietzsche) y la interpretación de Heidegger:

1. Si para Nietzsche el nihilismo es la consecuencia del asesinato de Dios por parte del ser humano, para Heidegger el nihilismo es la historia de la metafísica que precisamente culmina con Nietzsche.³⁹⁴ Si para Nietzsche el nihilismo es el producto de la larga mentira de Dios (y, por lo tanto, el subproducto de la historia del Cristianismo), para Heidegger, en cambio, el Cristianismo es un avatar más de la larga historia del nihilismo, que no introduce ninguna novedad.
2. Si para Nietzsche el ser humano es un ser animal vivo cuya animalidad y vitalidad está asociada a la *physis* del *cosmos*, para Heidegger el ser humano es una "existencia" histórica" que tiene que corresponder al ser.
3. Si, para Nietzsche, aquello que él alguna vez llama ser es un eterno devenir, para Heidegger está emparentado con la nada.
4. Si Nietzsche intentaba representar un nuevo comienzo después de siglos de interpretación cristiana de la existencia, para Heidegger es la culminación de la metafísica de la subjetividad de la edad moderna.

³⁹³ Tal como describía el famoso último párrafo de las anticuadas ediciones de *La voluntad de poder*.

³⁹⁴ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, pp. 263-264: "El vínculo esencial entre la concepción pagana (Plutarco), la cristiana (Pascal), la propia de la filosofía de la religión (Hegel) y la anticristiana (Nietzsche) de la muerte de Dios se basa supuestamente para Heidegger en que la entera historia de Occidente, desde sus comienzos anteriores al Cristianismo hasta Nietzsche inclusive, es una historia del olvido del ser en la que "no hay nada con el ser" y en la que, consiguientemente, también el Cristianismo pudo ser un mero fenómeno derivado de este "nihilismo" originario; mientras que para Nietzsche, a la inversa, el nihilismo es una consecuencia de que hayamos matado el Dios cristiano, es decir, de que la creencia en él se haya vuelto increíble."

5. Si para Nietzsche la eternidad del eterno retorno es un siempre-de-nuevo y no intemporal, para Heidegger es la forma del volver consistente en que la voluntad de poder se asegura a sí misma en tanto el ser del devenir.
6. Si para Nietzsche la eternidad es un manantial en que todas las cosas son bautizadas, para Heidegger es el aseguramiento de la existencia de la voluntad de poder.
7. Si para Nietzsche no son los valores los que dan la medida de la vida, sino que es la vida es la que tasa y valora a través de los valores de los seres humanos, para Heidegger Nietzsche es el pensador del valor.
8. Si para Löwith Nietzsche, incluso en sus fracasos parciales, es el filósofo que intentó pensar la naturalidad del ser humano y del mundo tras la liquidación del pensamiento cristiano, para Heidegger Nietzsche fracasó estrepitosamente porque al invertir la valoración de las categorías centrales de la metafísica quedó preso en el ámbito de lo que él mismo invirtió.

Podríamos ampliar los elementos comparativos, pero el choque de imágenes de Nietzsche es inevitable. Löwith impugna la interpretación heideggeriana comparando lo que según él son los temas principales de Nietzsche y el espantajo en el que Heidegger lo convirtió para que encajara en su crítica de la metafísica.

3.2.2.5. El carácter no griego y demasiado bíblico del pensamiento de Heidegger

Heidegger anuncia y espera, llama a adoptar la adecuada disposición para la acogida, pronostica, sugiere, desecha toda la tradición previa... Löwith considera que Heidegger se comporta como un profeta judío y no como un filósofo griego. Para Löwith un verdadero filósofo crea escuela, vive en común, crea una comunidad filosófica, dialoga, argumenta y explícita lo dicho; no vive de lo tácito, de lo que resuena, de lo no dicho, de lo aludido, de lo sugerido, etc., sino del razonamiento filosófico. Heidegger no se orienta hacia lo eternamente existente, ese devenir creador y destructor, sino que aspira y espera a un ser que se da históricamente y que advendrá. Esa tendencia historizante y futurista hace del pensamiento de Heidegger, según Löwith, un pensamiento antigriego.

Cuán lejos se encuentra este pensamiento histórico-escatológico, para el que todo cuenta como siembra y preparación de un futuro que advendrá, de la sabiduría inicial de los griegos, para la que la historia del tiempo carecía de

interés filosófico, ya que orientaban sus miradas hacia las cosas eternas y que eran así y no podían ser de otro modo, pero hacia las cosas contingentes y que podían ser de otro modo... [...] Un esfuerzo, como el de Heidegger, por pensar el ser ontohistóricamente se encuentra tan lejos como es posible de los inicios físicos del pensamiento griego³⁹⁵

Löwith identifica la clave del éxito de Heidegger en el tono pseudorreligioso de una conciencia epocal de un tiempo que sigue viviendo de las preguntas del pensamiento bíblico, pero que no puede permitirse sus respuestas. En ese sentido, el pensamiento de Heidegger sería hegelianamente su propio tiempo aprehendido en pensamientos: un tiempo incapaz de pensar lo eternamente presente, esto es: la naturaleza.

³⁹⁵ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, pp. 163 y 223.

IV. El concepto de mundo, cénit del pensamiento de Löwith

Mi carrera intelectual parece haber llegado así a un final consecuente e, indirectamente, al verdadero comienzo filosófico. Me condujo a través del análisis de los contemporáneos más cercanos, por el Mundo de la sociedad burguesa y la Historia desde Hegel hasta Nietzsche, cuya "nueva interpretación" del mundo culmina en la doctrina del eterno retorno, a la historia universal en la superación de la salvación y, finalmente, a la cuestión sobre "el universo en sí", en el seno del cual existe el hombre y su historia. Con esta cuestión -para nosotros la última, pero que es la primera en sí misma- hemos llegado al lugar en el empezó la filosofía griega con aquellos escritos que llevaban como título *Peri kosmou* o "Del mundo". De él dijo Heráclito (fragmento 30) "que siempre es el mismo, para todo y todos", no el producto de ningún dios ni de ningún hombre³⁹⁶

4.1. El concepto de mundo

4.1.1. Introducción

En 1952, al volver a Alemania tras 18 años de exilio, Löwith era reconocido como el gran filósofo crítico de la filosofía de la historia. Su *Meaning in History* fue masivamente leído, y fue traducido al alemán en 1953, el mismo año en que se publicó su diatriba contra Heidegger. Löwith desembarcó en la escena filosófica alemana bien armado: una crítica de las filosofías que sucumbieron a la tentación política y el parricidio contra el Maestro. En nombre de una radical distinción entre Atenas y Jerusalén, por un lado, y entre la preocupación por el orden eterno y la despreocupación por el devenir histórico, por el otro, Löwith se instaló cómodamente en la crítica de Jerusalén y sus supervivencias modernas y en la crítica de la preocupación por el devenir histórico. Él pretendía que la filosofía volviera a ser verdaderamente griega. Sin embargo, durante estos primeros años de vuelta en Alemania profundizó en esta crítica de la filosofía de la historia, sin desarrollar su concepción de esa filosofía griega que él pretendía recuperar. Sólo a finales de los años cincuenta logró transformar la crítica en

³⁹⁶ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 178.

propuesta. Su contribución para el *Festschrift* de Plessner de 1957 contiene una reflexión detallada sobre el concepto de naturaleza y sobre el concepto de mundo. Así, la crítica de la filosofía de la historia deviene filosofía de la naturaleza o *physiologia*; y con ella entramos en la última fase del pensamiento de Löwith.³⁹⁷

En la cita que encabeza este capítulo, Löwith afirma haber retornado a los orígenes de la filosofía y a su cuestión originaria: qué es el mundo. Ya hemos visto que en la segunda etapa había logrado establecer una imagen de la antigüedad más orientada hacia las concepciones de la historia y de la política que hacia las de la filosofía o la religión, en concordancia con su radical crítica de la filosofía de la historia. En esta nueva etapa, la antigüedad sigue conformando el fondo sobre el que se explica el desarrollo del cristianismo y de la modernidad, pero Löwith incluye más referencias filosóficas, que apuntalan su concepto de naturaleza al remitirse a textos de Heráclito, Platón, Aristóteles, Lucrecio, etc.

Es cierto que Löwith no era un especialista en filosofía griega y romana. Su imagen de la Antigüedad es por tanto muy esquemática, y su interés por ella se ciñe a un interés meramente comparativo. Aun así, ofrece una serie de ideas-fuerza que pueden ser útiles a la hora de repensar el sentido global de los filósofos de la antigüedad: por mucho que leamos algunos de sus textos más egregios, la actividad del filósofo antiguo y la de nuestros filósofos contemporáneos poco tienen que ver, tanto en términos materiales como en la constelación axiológica general.

Por último, es necesario señalar que la tarea de recobrar la antigua concepción del mundo y la necesaria antropología naturalista no comienza cuando Löwith vuelve a Alemania en 1952, sino cinco años más tarde, en 1957, en un período de cierta estabilización económica, política y geopolítica (los dos grandes bloques de la Guerra Fría ya están conformados). En los primeros años, Löwith se dedica a dar a conocer al

³⁹⁷ "Natur und Humanität des Menschen" (1957), en SS 1, pp. 259-294; Curriculum Vitae (1959), en Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2007, pp. 182-193; "Mensch und Menschenwelt" (1960), en SS 1, pp. 295-328; "Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche" (1966), en SS 9, pp. 1-194 (aunque expuesto públicamente y publicado parcialmente en distintas conferencias y artículos: Cfr. en SS 9, pp. 401-413); "Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur" (1969), en SS 8, pp. 276-289.

público alemán los resultados de sus investigaciones realizadas en el exilio, aunque su ritmo de trabajo y de publicaciones es realmente asombroso. No obstante, una vez superado ese necesario período, consagrado a la divulgación, Löwith se acomoda al *Zeitgeist* de mediados de los años cincuenta, cuando la tarea de dar sentido e interpretar los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial que ocupó apasionadamente a los intelectuales occidentales en la segunda mitad de los años cuarenta y a principios de los cincuenta deja de ser urgente. Löwith también se ha entregado a esa tarea con su *Meaning in History* y su crítica de la filosofía de la historia, pero la creciente separación temporal y la estabilización geopolítica acompañan un tipo de reflexiones más distanciadas, con mayor penetración en la historia y que, al menos en el caso de Löwith, se dirigen hacia una pausada disminución de la crítica directamente política, que era la que ocupaba intermitentemente su pensamiento desde 1934/1935. Estos procesos hacen que a finales de los cincuenta su ritmo de producción decaiga, aunque no tanto como en el trascendental período que va de 1941 a 1946. No obstante, este período de reflexión conduce hacia la configuración, a partir de 1957, de su filosofía de la naturaleza, que quedará compendiada en ese gran libro-resumen de su tercera etapa: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*.

4.1.2. El rapto del mundo

Löwith considera que la historia de la filosofía puede ser dividida en tres grandes períodos: la cosmoteología antigua, la antropoteología cristiana y la moderna emancipación del ser humano. Cada una de ellas ordena de forma distinta la tríada Dios/mundo/ser humano:³⁹⁸ la cosmoteología antigua considera que lo divino es un predicado de un mundo (o cosmos) donde conviven dioses y seres humanos, que se diferencian en que los primeros son inmortales y los segundos mortales, pero que forman parte de un orden cósmico en el que encuentran su lugar; la antropoteología cristiana considera que el ser humano mantiene una vinculación esencial con una divinidad creadora del cielo y de la tierra, que lo ha creado a él a su imagen y semejanza

³⁹⁸ Se podría considerar que la inclusión del ser humano en la tríada (dios/mundo/ser humano) es igualmente arrogante. Por paradójico que pareciera, lo más correcto sería desarrollar una cosmología sin ser humano realizada por seres humanos: una cosmología que dé cuenta de la insustancialidad del ser humano.

para que se enseñoree de la creación, y para que en su dominio muestre la gloria de la divinidad; la moderna emancipación del ser humano, en cambio, suprime a Dios, reduciéndose la relación a dos términos (mundo y ser humano), en la que el ser humano y su conciencia obtiene la primacía ante un mundo concebido como resistencia.³⁹⁹

Como para Löwith no es la historia el progreso de la conciencia de la libertad, ni de hecho existe progreso alguno en el conocimiento de aquello que es siempre igual (la naturaleza), la moderna emancipación del ser humano no está más cerca de la verdad que la cosmoteología antigua. De hecho, Löwith sostiene que esta última acierta de pleno al considerar el cosmos como el asunto verdaderamente filosófico. El hecho de que la cosmoteología antigua fuera históricamente sucedida y derribada por el cristianismo no dice nada con respecto a su verdad. No se trata, por lo tanto, de decidirse por los griegos, de volver a aquella época -la verdadera- y de retomar su concepción cosmoteológica (porque, se supone, todo lo que ha venido después sería la historia de un gran error que es preciso superar), sino de investigar aquellas filosofías y épocas del pasado que se acercaron a la verdad, intentando pensar con ellas. En este sentido, el pensamiento oriental, sin ser original u originario, para Löwith también está más cerca de la verdad que el pensamiento cristiano o postcristiano.

Para Löwith, el más grande error del cristianismo no consiste en la suposición de la existencia de un Dios extramundano en el que es preciso creer. Lo fundamental no es el problema teológico de la creencia, irrefutable por medios racionales, sino el desplazamiento del centro de gravedad: con el cristianismo, el mundo queda devaluado y desdivinizado, mientras que el ser humano es absurdamente exaltado. Podemos suponer que en el análisis de esta transformación de las relaciones entre dios/mundo/ser humano Löwith haya tenido en cuenta el doble diagnóstico de que dicha transformación

³⁹⁹ Löwith debería haber dedicado un estudio a la cosmoteología griega y su final histórico con el triunfo del cristianismo. Siendo una estrategia muy fecunda la separación tajante entre la cosmoteología griega y la antropoteología bíblica, se echa de menos un estudio pormenorizado de la época de contacto entre ambos, la derrota de la primera y el triunfo de la segunda: habría debido explicar el desarrollo filosófico que va desde, al menos el siglo III a.C. y la traducción de la Septuaginta, hasta la persecución de las autoridades del paganismo en el siglo IV d.C. Son 700 años de contacto, fertilización y enfrentamiento que merecían un mayor estudio.

procede, sea, de la necesidad de que el mundo tenga un sentido (Weber), o bien de una debilidad vital (Nietzsche); pero lo esencial para Löwith es que con el cristianismo comienza una larga historia que hace del ser humano el tema central de la filosofía. Para conseguir volver a pensar correctamente lo más digno de ser pensado (el mundo), es preciso no sólo despojar de su sentido al Dios judeo-cristiano, sino también anular dos rasgos esenciales que comparten el cristianismo y el pensamiento moderno: la desdivinización del mundo y el antropocentrismo, introducidos por vez primera en la historia por el pensamiento bíblico.

Dicho brevemente: el cristianismo ha desdivinizado el mundo, ha abolido su naturalidad. Desde entonces, el mundo es el mundo-para-el-ser-humano y, en consecuencia, sólo lo mundano que sea valioso para el hombre tiene sentido, y hasta reconocida existencia.

4.1.3. ¿Cosmocentrismo o antropocentrismo?

El debate sobre el geocentrismo o el heliocentrismo es un debate superado en el ámbito de la cosmología, pero en el ámbito de la filosofía el debate equivalente (es decir, el debate sobre una antropología cosmocéntrica o antropocéntrica) ni tan siquiera se ha producido según Löwith. En la primera etapa de su pensamiento, Löwith detectaba la tendencia hacia la antropologización del pensamiento en la filosofía posthegeliana, de modo que la antropología sería un producto tardío del siglo XIX. En esta tercera etapa de su pensamiento, sin embargo, tras la adquisición de una concepción de la antigüedad más elaborada, Löwith detecta la tendencia hacia la antropologización en el pensamiento bíblico, que no por casualidad es denominado por él "antropoteología", y cuyo origen se remonta a la redacción de las escrituras sagradas de judíos y cristianos. Dejando de lado la cuestión irrelevante y secundaria de la existencia de Dios, para Löwith la convulsión se produce con respecto a la concepción del cosmos y del ser humano: el mundo queda reducido al mundo humano. Extrayendo las consecuencias directas de esta transformación, el mundo deja de ser considerado el centro de atención filosófica y los debates sobre la esencia del ser humano devienen hegemónicos. En apoyo de la tesis de Löwith y como ilustración de la misma, podemos comprender que los debates teológicos de la larga tradición judía y cristiana son sobre todo, y en contra de la opinión extendida, debates sobre la esencia del ser humano. Los primeros

concilios de las iglesias cristianas, mal comprendidos como debates teológicos, no están sólo consagrados a la esencia de la divinidad, sino también y principalmente a la definición de lo que es el ser humano. No es casual que en estos debates el cambio en la definición de la esencia de la divinidad suponga un cambio en la definición de la esencia del ser humano y viceversa: los debates cristológicos (mal cerrados por las iglesias cristianas de la antigüedad tardía, y sin cuyos debates no se explica el origen de la tercera religión abrahámica: el islam)⁴⁰⁰ muestran a las claras la correlación entre la divinidad y el ser humano, su recíproca dependencia y su esencial vinculación para el pensamiento bíblico.⁴⁰¹ Toda reflexión sobre la divinidad es una reflexión sobre la esencia del ser humano y viceversa. Bajo las categorías teológicas, estas controversias orbitan sobre la esencia del ser humano. En la época moderna, bajo categorías antropológicas, las controversias, aun orbitando sobre la esencia del ser humano, siguen respondiendo a las preguntas del pensamiento bíblico. Dado que no se piensa el contraste con la antigüedad, no parece sino que la moderna antropología -nos dice Löwith- haya roto con la tradición teológica, cuando en realidad sus esfuerzos se han concentrado en intentar responder con un lenguaje antiteológico a preguntas surgidas en el pensamiento bíblico. La última máscara de la vieja teología sería la moderna antropología, al igual que a la inversa también se podría decir que la primera máscara de la antropología sería la teología.

En comparación con la antigüedad, la antropología deja ver su desconcierto ante la posibilidad de la naturaleza humana. Para los antiguos, el ser humano es un ser natural, cuya naturaleza viene dada por su ordenación en el cosmos. Por eso no desarrollaron plenamente una antropología. Aunque no lo diga, Löwith parece sugerir que en la antropología no se piensa la *naturaleza* humana. De ese modo, una sana antropología

⁴⁰⁰ Las referencias a los debates cristológicos de los siglos IV, V y VI son frecuentes en el Corán. Dejo apuntado, entre los múltiples ejemplos posibles, el de la sura 4, 171 (*El Corán*, Herder, Barcelona, 2005, p. 104): "¡Gentes de la *Escritura*! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Dios sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y Su Palabra, que Él ha comunicado a María, y un espíritu que procede de Él! ¡Creed, pues en Dios y en Sus enviados! ¡No digáis Tres! ¡Basta ya! Será mejor para vosotros. Dios es sólo un Dios uno. ¡Gloria a Él! Tener un hijo... Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra... ¡Dios basta como protector!".

⁴⁰¹ Habría sido muy interesante que Löwith tomara en consideración estos debates cristológicos de los concilios de las iglesias cristianas.

para Löwith depende en última instancia de la cosmología, pues no es posible pensar la naturaleza humana sin pensar en la naturalidad del todo. Una antropología exclusivamente centrada en el propio ser humano, sin atención al resto de seres vivos naturales con los que comparte un puesto en el cosmos, sería impensable en la filosofía antigua, según Löwith. Es en el todo donde se dice la verdad de la parcial naturaleza humana. Por eso, de acuerdo con Löwith, en la antigüedad, si hubiera habido algo así como "antropología", ésta habría sido remitida inmediatamente a la "cosmoteología", y habría sido necesariamente concebida como "cosmocéntrica". La antropología derivada del pensamiento bíblico, en cambio, obsesionada por la singularidad y excepcionalidad del hombre (que no del *ser humano*), es una antropología autorreferencial y antropocéntrica, incapaz de asumir la naturalidad del ser humano y que según Löwith busca la definición del mismo en una esencia. Podemos añadir nosotros que el colmo de esta antropologización del pensamiento (que en el fondo deriva de la necesidad de que el mundo tenga un sentido y de que el ser humano sea especial) se alcanza cuando se piensa que el sentido del cosmos es algo otorgado por el ser humano, como si todos los acontecimientos cósmicos apuntaran hacia un ser humano autoconsciente, cuya meta original fuera conocer los secretos del universo. Frente a esta tradición patológicamente narcisista, Löwith pretende desarrollar una antropología cosmocéntrica. Quiere pensar la naturaleza del ser humano, pero para ello es necesario desarrollar previamente una cosmoteología.

4.1.4. Cosmoteología

Para Löwith el mundo es el único mundo existente, regido por un orden (cosmos), autosubsistente, natural, omniabarcante, eterno, siempre verdadero y que antecede al ser humano y que lo sucederá. No es una voluntad ni un ser creado, sino un eterno juego de

fuerzas que crea y destruye, y que así se perpetúa.⁴⁰² Löwith encuentra esta comprensión del mundo en la antigüedad, desde los presocráticos hasta Plinio.⁴⁰³

Además, algunos autores de la época moderna también se han acercado a dicha concepción del mundo.⁴⁰⁴ Y, por último, el pensamiento oriental también está atravesado por esta concepción del mundo. Ahora bien, ¿cómo describe Löwith ese mundo?

- 1) Sobrehumano. El mundo existe sin el ser humano, el cual necesita en cambio del mundo para existir. El mundo es más antiguo que el ser humano y lo sobrevivirá; puede pensarse sin vinculación con el ser humano, pero no ocurre igual a la inversa. Por eso no puede definirse a partir de nuestro comportamiento o nuestros pensamientos.
- 2) Una totalidad. De él podría decirse lo que la vieja teología cristiana medieval (Anselmo) decía de Dios: no cabe pensar nada mayor. Representa una unidad que lo abarca todo, sin ser él mismo abarcado. Lo comprende todo sin ser a su vez comprendido por nada. Además, consigue esa unidad mediante la concordancia de lo múltiple. Por eso es lo más grande y lo más elevado.
- 3) Ordenado. El mundo no es un caos, sino que todo lo existente es *katá kósmos*. Lo que para académicos y peripatéticos constituía el mundo supralunar, Löwith lo aplica al mundo en su totalidad. Todo lo que existe refuerza este orden, pues

⁴⁰² El último párrafo de *La voluntad de poder* de Nietzsche (según la ordenación amañada por su hermana) comenzaba así: "¿Y sabéis qué es para mí en definitiva el mundo?" El pasaje es comentado por Löwith en "Naturaleza y humanidad del ser humano" (Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p.188): "Si dejamos de lado el *pathos* romántico-dionisiaco de esta caracterización del cosmos físico, veremos cómo coincide en gran parte con el fragmento *Sobre la naturaleza* atribuido a Goethe."

⁴⁰³ Los ejemplos que cita en sus múltiples textos son los siguientes: Odisea, Anaxágoras, (fragmento 29), Heráclito (fragmento 30), el poema de Parménides, Jenofonte, (Memorabilia I 4, 8), Platón (Timeo 29a, 47a, 47a-c, 90a, 90a-d, 92c; Leyes 903b, 903c; República 500c), Aristóteles (Física II, 1; Ética a Nicómaco 1141a; 19ss; Ética a Eudemo I, 5), Pseudo Aristóteles (Sobre el mundo), Lucrecio (De rerum natura), Cicerón, Séneca (*Cuestiones naturales*), Plinio (Historia natural II, 1) y un fragmento de los siglos I o II.

⁴⁰⁴ Algunos escritos humanistas del Renacimiento, Montaigne, Spinoza, Swift, Herder, Goethe, Burckhardt, Overbeck, Nietzsche, Gehlen, Plessner y Valéry.

él es unidad en lo múltiple y unión de contrarios (fuerte-débil, frío-cálido, seco-mojado). Por ser ordenado, es también bello y bueno. Por otro lado, este orden regular puede llegar a ser comprensible por el ser humano. Como este orden es lo que hay y lo que hay está ordenado, el orden también se manifiesta, a pequeña escala, en las comunidades humanas, reproduciendo igualmente las dualidades opuestas generadoras de orden: joven-viejo, hombre-mujer, pobre-rico, débil-fuerte, etc.

- 4) Natural. Cada ser tiene su puesto definido en la escala de los seres y actúa conforme a su naturaleza. Ningún ser está indeterminado, ni tan siquiera el ser humano.
- 5) Eterno. No cabe imaginar un "antes" y un "después" del mundo. No tiene principio ni fin, sin razón ni por qué; y por eso es un ser-así-y-no-de-otro-modo. Es lo que es, sin más, sin preguntas (ni tampoco respuestas).
- 6) Autosubsistente y autosuficiente. No necesita de nada para existir. El mundo es todo lo que existe y todo lo que existe es el mundo. Es completo.
- 7) Divino. El mundo nos rodea y se muestra continuamente; está ahí, es visible y se puede sentir, y por eso su existencia no necesita ser probada. De hecho, nuestra propia existencia da cuenta de la suya y requiere nuestra adaptación al mismo. Por ejemplo -señala Löwith-, sin saberlo estamos adaptamos al campo magnético terrestre. Al ser lo más grande y lo más elevado, ordenado, eterno y natural, es igualmente divino.⁴⁰⁵
- 8) Paradójicamente, la ciencia moderna no sabe nada de ese "mundo". Conoce cada vez mejor cómo funciona el universo y sus leyes, pero no reconoce en él los rasgos del mundo que describe Löwith, quien sostiene que, a pesar de que existan diferentes imágenes del mundo, sólo existe uno. Puede que exista una moderna interpretación del mundo, pero no hay un mundo moderno, porque el mundo es como es, en todas las épocas, con ser humano y sin ser humano.

4.1.5. Una antropología no antropocéntrica

⁴⁰⁵ En ningún lugar Löwith define qué entiende por divino.

Una antropología cosmocéntrica es una antropología que inserta la vida del ser humano en el conjunto de la naturaleza, de modo que destaca los aspectos naturales inherentes a toda vida humana: el nacimiento, la muerte, la sexualidad, la alimentación, la respiración y el sueño. Que un ser humano decida suicidarse, realizar una huelga de hambre hasta llegar a la inanición o privarse voluntariamente del sueño hasta morir no prueba una supuesta libertad exclusiva suya frente al resto de animales, que actuarían por necesidad, sino que los fenómenos como el nacimiento, la muerte, la sexualidad, la alimentación, la respiración o el sueño son fenómenos anteriormente absolutamente necesarios para la vida humana. Éstos pueden estar rodeados de una infinita parafernalia artificial producida por el ser humano, pero su principal característica es que ocurren y, si no ocurrieran, no habría vida humana. El ser humano puede morir en una clínica higienizada, en un campo de batalla lleno de trincheras, tanques y drones, o en una sonda espacial enviada al espacio; puede considerar que la muerte es el tránsito hacia otra vida mejor, un mero medio para el renacimiento espiritual o el fin absoluto de la vida; puede asesinar, ser asesinado o quitarse la vida; en todos estos casos lo que sucede es un proceso *natural* -nos dice Löwith-. Lo mismo ocurre con el nacimiento o con la alimentación. Con independencia de su "artificialidad" y de nuestra voluntad, si existe vida humana, ocurren. En eso consiste la naturalidad del ser humano para Löwith. Por otra parte, estos fenómenos naturalísimos de la vida humana suelen ser sacralizados por la mayoría de las comunidades humanas, precisamente porque conforman la naturaleza de lo propiamente humano. No es de extrañar, por tanto, que sean los acontecimientos más sujetos a ritos y prescripciones, pues en su apropiación social y, hasta cierto punto "artificial", se muestra su importancia y su naturalidad.

Además, el ser humano es un animal que depende de las condiciones biológicas y geológicas de la Tierra. Sin luz, oxígeno o agua no habría vida humana. De forma "natural" estamos tan habituados a nuestro entorno natural que no nos percatamos de que somos sumamente vulnerables ante circunstancias que podrían transformar radicalmente nuestra vida: por ejemplo -señala Löwith-, un pequeño órgano en el oído interno hace que nuestro movimiento corporal esté coordinado con el campo magnético de la Tierra, pero los polos magnéticos pueden revertirse en cualquier momento. Se trata de una suma tan compleja de condiciones que hacen posible la vida humana en la Tierra que una verdadera antropología no antropocéntrica debería dedicarse principalmente al

estudio de las ciencias naturales.⁴⁰⁶ Por último, más allá de la Tierra, el ser humano forma parte del universo, cuya naturaleza es igualmente merecedora de estudio cuando se quiere decir algo con sentido sobre la naturaleza del ser humano.

Ahora bien, al comparar la naturaleza humana con la naturaleza del resto de seres vivos, parece que el ser humano destaca tanto por su naturalidad como por elevar esa naturalidad hasta convertirla prácticamente en algo contrario a la naturaleza. Muchas corrientes filosóficas con intereses religiosos se han aferrado a esa supuesta "trascendencia" humana respecto de su naturaleza. Estas corrientes sostienen que, en virtud de su capacidad de alejarse de su naturaleza, el ser humano, a diferencia del resto de seres vivos, es el único que trasciende el orden de la naturaleza... *humana*. Löwith no deja de reconocer esta particularidad del ser humano, que se encuentra abierto a posibilidades no fijadas, pero no absolutiza esa transcendencia:

Por mucho que el ser humano destaque de la naturaleza, la trascienda, la refleje o ex-sista no está excluido de esta coordinación y de esta pertenencia a la totalidad del mundo natural⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Löwith, K., "Wozu Heute noch Philosophie?", Spiegel-Gespräch mit Karl Löwith, *Der Spiegel*, 20. Okt. 1969, p. 204:

"Spiegel: Was bleibt dann aber für die Philosophie zu tun übrig? Soll sie nur noch einen Generalaspekt geben -in der Gefahr, das Ganze in einer falschen Perspektive zu sehen?

Löwith: Das ist in der Tat die Schwierigkeit. Um sie von den hochspezialisierten Wissenschaften grob zu unterscheiden, kann man sagen, dass die Philosophie [...] in der Tat nur möglich ist, wenn sie sich um das "Ganze" kümmert. Das Ganze war traditionellerweise nicht einfach der Mensch, sondern bis hin zu Hegel eine Dreiheit, Gott, Mensch (Seele) und Welt. Heute hat sich dieses Ganze, meiner Ansicht nach mit Recht, durch die Kritik der Onto-Theologie reduziert auf Mensch und Welt. Welt kann dabei aber nicht nur verstanden werden in der Beschränkung auf die Menschenwelt, sondern Welt heisst Universum, das wirkliche physische Weltall.

Spiegel: Aber wer könnte es heute wagen, Aussagen über das Universum zu machen?

Löwith: Dazu möchte man wissen, was in der Physik, Astronomie, Weltraumforschung und dergleichen vor sich geht."

⁴⁰⁷ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, 382.

¿Qué diferencia al ser humano del resto de animales? Por naturaleza, nada -según Löwith-. Ahora bien, resulta extraño concebir una igualdad absoluta entre un gusano y un ser humano, pues éste último es capaz de conocer su entorno. ¿Puede identificarse la trascendencia del ser humano en el conocimiento de su entorno y en su conciencia del mismo? Löwith coquetea con el concepto de trascendencia, pues parece evidente que el ser humano se ha convertido en la especie animal⁴⁰⁸ dominante sobre la faz de la Tierra, y que además posee conocimientos vastísimos sobre su entorno, aunque no tenga la habilidad de emplear toda la energía de su planeta.⁴⁰⁹ No en vano Lineo en el siglo XVIII calificó al ser humano como homínido sabedor (*homo sapiens*). No obstante, para Löwith la trascendencia del ser humano no es una trascendencia supramundana: el mundo no puede ser trascendido. Si el ser humano trasciende, trasciende hacia la humanidad, llegando más allá de lo meramente humano hacia el mundo, es decir, hacia la naturaleza. El ser humano trasciende humanamente su naturaleza para llegar a la naturaleza.

El trascender natural sería, pues, la capacidad del ser humano de liberarse de la ataduras que lo ligan a lo meramente humano y admirar e investigar la totalidad del cosmos físico⁴¹⁰

Para Löwith, la humanidad del ser humano es una posibilidad inherente a la naturaleza humana y produce un tipo humano culto, elegante, conocedor de la naturaleza y su entorno y que orienta su vida de acuerdo a la naturaleza humana que, al igual que la naturaleza en general, es siempre la misma, en época de Jerjes y en el siglo XIX, pensemos de ella que es una divinidad o un ser abyecto.

⁴⁰⁸ Sin tener en cuenta a estructuras orgánicas no vivas como los virus.

⁴⁰⁹ Si echamos un vistazo a la Escala de Kardashov para la clasificación de las civilizaciones inteligentes, las civilizaciones tipo I posee la capacidad para aprovechar toda la energía de su planeta; las civilizaciones tipo II posee la capacidad para aprovechar toda la energía de su estrella anfitriona; las civilizaciones tipo III puede aprovechar la energía de su galaxia. De acuerdo con esta clasificación, el ser humano no llega al grado de civilización tipo I.

⁴¹⁰ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 213.

Poco más podemos decir sobre la filosofía de la naturaleza de Löwith, pues solamente la desarrolla en detalle en algunos pasajes de los textos mencionados en la segunda nota de este capítulo. Como persistente señalizador de la necesidad de pensar la naturaleza como realidad omniabarcante, eterna, divina y autosuficiente, resulta sorprendente que dedique tan pocas páginas del conjunto de su obra a la determinación de su concepto de mundo y de ser humano. Si el mundo-naturaleza es lo más digno de ser pensado, Löwith lo pensó más bien poco. Lo que sin embargo sí confeccionó de forma continua, detallada y cautivadora fueron "historias" de temas como la filosofía moderna, el ateísmo, la filosofía de la historia, la moderna imagen del mundo, etc. Esto ocurre también en los textos que hemos analizado en este apartado, y sobre todo en *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, donde las intenciones de exponer qué es la naturaleza se materializan contradictoriamente en una historia de la filosofía desde el punto de vista de una naturaleza en la que los más insignes filósofos postcartesianos en absoluto pensaron. Como dejó consignado por escrito en su contribución para el *Festschrift* en conmemoración del octogésimo aniversario de Heidegger, Löwith se defendería así:

De este modo quiero concluir mi intento de resaltar, frente a la pregunta por el ser, el mundo de la naturaleza que consiste en sí, sin habla (*sprachlos*) ni pregunta (*fraglos*). En un punto, sin embargo, creo coincidir con usted a pesar de mi deficiente crítica y mi defectuosa explicación: en que lo esencial es algo simple, algo quizá demasiado simple en mi caso⁴¹¹

Löwith recurre a la simplicidad del mundo natural para justificar la ausencia de resultados positivos de su filosofía. Su filosofía de la naturaleza apenas está esbozada, pero no porque él no quiera ni pueda, sino porque la naturaleza es así, no interroga, sino que es sencilla y eterna, autosubsistente y divina:

En este reconocimiento final del ser-así-y-no-de-otra-manera, el mundo y el ser humano se muestran de manera originaria y definitiva⁴¹²

⁴¹¹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 384.

⁴¹² Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 214.

No es nuestra intención enjuiciar los resultados del pensamiento de Löwith en este punto. Constatamos su escaso desarrollo del concepto de mundo-naturaleza y de la naturaleza humana y pasamos inmediatamente a analizar su construcción filosófico-histórica de la antigüedad, el cristianismo y la modernidad.

4.1.6. La antigüedad

Para Löwith, la verdadera filosofía es cosmoteología. Dios y todas sus máscaras son errores hermenéuticos, pues, como bien sabe todo politeísmo, lo único divino es el mundo.. De él forma parte el ser humano, al igual que los dioses. El ser humano se esfuerza por descifrarlo, pero se siente sobrepasado por su belleza y su orden, que son precisamente los que despiertan la aristotélica curiosidad que está en el origen de la reflexión filosófica.

En la interpretación de Löwith, la filosofía antigua estaba cosmológicamente orientada. Que Sócrates bajara la filosofía del cielo a la tierra las preocupaciones éticas de las diferentes escuelas filosóficas helenísticas o del humanismo romano es algo que no invalida según Löwith el asombro constitutivo de los antiguos por la belleza y la superioridad del cosmos. Varios filósofos presocráticos escribieron un *Perì physeon*; Platón, el *Timeo*; Aristóteles, una *Física*; una de las tres partes de la filosofía según los estoicos era la Física; Lucrecio redactó su poema sobre física *De rerum natura*; Plinio escribió una *Historia natural*, etc. La persistente presencia de escritos sobre el cosmos y sobre la naturaleza son para Löwith prueba suficiente de que en la antigüedad el cosmos y la naturaleza eran considerados como lo más elevado. No obstante, él no argumenta como filólogo especialista en griego o latín. Ya hemos indicado que Löwith no era un gran conocedor de la filosofía antigua. Por esta razón no se apoya decididamente en los textos que él mismo ha seleccionado y que hemos señalado en una nota anterior, ni tampoco propone novedosas interpretaciones basadas en la etimología, los usos filológicos o la bibliografía secundaria. No tiene las capacidades para ello, como socarronamente confiaba con razón Heidegger a su amiga Blochmann.⁴¹³ ¿En qué se

⁴¹³ "Löwith es excepcionalmente erudito e igualmente hábil para elegir y combinar las citas. De filosofía griega no tiene ni idea, porque le faltan las herramientas del oficio. Tiene cierto talento para la

basa entonces su imagen de la antigüedad? Löwith apela a la cosmovisión de los antiguos como una cosmovisión politeísta más, similar a la que él conoció en Japón. No hay que olvidar que los primeros usos de la imagen de la antigüedad (con los que comienza la segunda etapa de su pensamiento) son *posteriores* al exilio japonés de Löwith, y que él afirmaba haber experimentado en Japón el politeísmo que en Europa sólo se conoce literariamente:

Quien viene de Europa, y sabe por los libros de texto que en Grecia y Roma existía una religión pagana que marcaba la vida pública, se asombrará al ver en Japón la presencia y vitalidad de ese mismo paganismo primitivo y su adoración de las cosas cotidianas y naturales, como si el cristianismo nunca hubiera existido⁴¹⁴

¿Por qué este interés en atar la antigüedad al politeísmo? Si Löwith considera que la antigüedad significa sobre todo politeísmo, y si sabemos por su teoría de las tres etapas de la historia de la filosofía que el politeísmo es cosmoteológico por definición, entonces resulta una visión de Grecia y Roma y de la filosofía antigua en general regida por una idea de mundo omniabarcador, autosubsistente y supremo, dentro del cual viven los dioses y los seres humanos, y que impediría de antemano toda posibilidad de surgimiento de un poder extramundano, y el consiguiente posible inicio de la antropologización del pensamiento. De acuerdo con Löwith, *en el politeísmo el mundo sigue siendo lo supremo*. Tanto los filósofos como las religiones populares se mueven dentro de este paradigma; de Heráclito a Plinio no hay diferencias insalvables en lo que concierne a la concepción del mundo. De acuerdo con Löwith, el mundo politeísta está regido por una idea de mundo como cosmos.

Podemos rastrear el proceso de confección de esta imagen de la antigüedad si seguimos la evolución de los escritos de Löwith dedicados al concepto de mundo en esta tercera etapa. En el primer escrito en el que aborda esta cuestión, "Naturaleza y humanidad del

descripción fenomenológica. En este ámbito podía cumplir tareas legítimas. Pero desde hace mucho tiempo vive por encima de sus posibilidades." Citado por Donaggio, E., *Op. cit.*, p. 177, procedente de una carta de Heidegger a Elisabeth Blochmann en enero de 1954.

⁴¹⁴ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, pp. 272-273.

ser humano" Löwith pretendía fijar la idea de que el ser humano posee una naturaleza y no solamente una mera "esencia". Por eso los autores citados son casi todos modernos, salvo Séneca y Cicerón, citados circunstancialmente. Aquí Löwith no delinea una concepción de la antigüedad filosófica como intrínsecamente cosmoteológica. En el segundo escrito, el *Curriculum Vitae* de 1959, solamente dedica un párrafo a esta cuestión. En el tercer escrito, "Welt und Menschenwelt" Löwith expone ya la idea de mundo en la Antigüedad. A pesar de que cita fragmentos del escrito pseudoaristotélico *Sobre el mundo*, el fragmento 30 de Heráclito, las *Leyes* de Platón, las *Memorables* de Jenofonte y la *Historia natural* de Plinio, sus fuentes primarias son diversas monografías sobre la cuestión del mundo y la naturaleza: August Thienemann, *Leben und Umwelt. Vom Gesamthaushalt der Natur*; Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*; Walther Kranz, *Kosmos*; Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, etc. Sólo en la introducción del libro de 1966 *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* son citados y comentados los textos de los filósofos griegos.⁴¹⁵ Esta reconstrucción muestra que, en primer lugar, Löwith concibió su idea de mundo en consonancia con la cosmoteología de los politeísmos y la aplicó a la antigüedad, y sólo después fue a comprobarla en los textos de los filósofos antiguos: la necesidad de justificar en los escritos de los filósofos antiguos esta concepción del mundo sucede al descubrimiento de una imagen de la antigüedad separada por un abismo respecto del cristianismo y de la época moderna. Por supuesto, en los textos de la misma época dedicados al pensamiento oriental⁴¹⁶ también aparece esta comparación basada en el común politeísmo.

4.1.7. El pensamiento oriental

Según Löwith, el pensamiento oriental ordena la tríada dios/mundo/ser humano del mismo modo que la cosmoteología antigua.⁴¹⁷ Y es que, si no hay una concepción de lo

⁴¹⁵ En el resto de textos de la época en los que, sin ser su tema central, se ocupa del concepto de mundo, las citas de filósofos antiguos siguen siendo más bien escasas.

⁴¹⁶ Originados con motivo del viaje de Löwith a Japón en 1958. Principalmente: "Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident" (1960), en SS 2, pp. 571-602.

trascendente, no hay tampoco enaltecimiento del ser humano. Entonces el ser humano mantiene una relación "natural" con su propia vida, sin dar a ésta una importancia desmedida, sino condiciéndola inserta en diferentes órdenes familiares, sociales y políticos y, sobre todo, cósmicos que "trascienden" al individuo. En este caso, la "trascendencia" no es con respecto al mundo, sino de los diferentes órdenes mundanos con respecto al individuo, que puede llegar a sacrificarse en favor de esa trascendencia (familiar, social, política o cósmica). Por eso afirma Löwith, remitiéndose a la perspectiva fenomenológica de su escrito de habilitación de 1928, que en el pensamiento oriental no existe el individuo en cuanto tal, sino que su propia autocomprensión se realiza siempre como un tú: el individuo es el otro de una relación, de modo que es siempre descendiente, hija, madre, progenitora, hermana, pero también amiga, compañera de trabajo, pareja, etc.⁴¹⁸ Si en 1928 Löwith sostenía que todo "yo" es constitutivamente un "tú", la experiencia japonesa le reafirmó en esa convicción, absolutamente contraria a la exaltación del yo y a la filosofía de la conciencia o de la subjetividad.

En concordancia con la escasa importancia dada a la individualidad y a la consecuente distancia con respecto a sí mismo de cada individuo, resulta lógico que la aceptación del destino sea un rasgo característico del pensamiento oriental. Lo que ocurre, ocurre sin más, sea esto ocasionado por fenómenos naturales independientes de la acción humana o por fenómenos políticos dependientes de la misma. Dado que para el pensamiento oriental el desigual reparto de los infortunios forma parte de un orden venerable, cualquier posible llamada a la acción de corte irracional queda, según Löwith, desactivada desde el principio. Es en esa impasible resignación ante los acontecimientos que le suceden al individuo donde se hermanan el pensamiento antiguo y el pensamiento oriental:

⁴¹⁷ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 263: "El antiguo pensamiento chino, al igual que el griego, piensa el ordenamiento recto y justo del mundo humano en conformidad con lo marcado por el orden inquebrantable del mundo celestial."

⁴¹⁸ Löwith no lo menciona en sus textos, pero debió de quedar impresionado al comprobar la multiplicidad de pronombres personales de la lengua japonesa, que han de emplearse correctamente en función del emisor y del interlocutor, teniendo en cuenta factores como el grado de parentesco, la edad, el estatus social, etc.

Observando la consagración popular de todas las cosas cotidianas y naturales - del sol y de la luna, de la maduración y el marchitamiento, de las estaciones, de los árboles, montañas, ríos y piedras, de la fertilidad y de la alimentación, del cultivo de arroz y la construcción de casas, de los antepasados y la casa imperial- he comprendido, por vez primera, algo del paganismo religioso y de la religión política de los griegos y los romanos. Lo común es el temor y la adoración de los poderes omnipresentes, sobrehumanos, llamados en japonés "kami" y en latín "superi", expresiones que designan lo mismo: simplemente son los superiores a nosotros los humanos. A la sumisión incondicional del comportamiento natural frente al destino, con ocasión de un terremoto o un tifón, o de una guerra y las bombas, le corresponde el reconocimiento de las potencias sobrehumanas en la vida cotidiana de los seres humanos. No se toma la vida propia tan en serio y, con facilidad, se ofrece de todo corazón por motivos que a nosotros nos parecen poco comprensibles⁴¹⁹

Löwith cuenta cómo descubrió el sano paganismo (y, por lo tanto, la cosmoteología) de la antigüedad en su exilio japonés, porque allí observó la consagración de diferentes acontecimientos naturales que fue sofocada en Occidente por el cristianismo. Löwith observó en Japón una especie de Grecia y Roma antiguas antes del surgimiento del cristianismo o, a la inversa, imaginó que la Grecia y Roma antiguas deberían parecerse a lo que él observaba en Japón. Sea como sea, lo que nos interesa es resaltar ese frente cosmoteológico antiguo-oriental sobre el que se superpone la antropoteología cristiana y su derivado, la moderna emancipación de ser humano.

4.1.8. La época de la misma imagen antropoteológica del mundo

Es wäre nicht der Mühe wert,
siebzig Jahre alt zu werden,
wenn alle Weisheit der Welt

⁴¹⁹ Löwith, K., *Mi vida en Alemania...*, p. 174.

No son muchos los pensadores de la época moderna que hayan desarrollado según Löwith una cosmoteología o una antropología no antropocéntrica: Montaigne, Spinoza, Goethe, Burckhardt, Overbeck, Plessner, Valéry, etc. Todos ellos van a contracorriente de la imagen moderna del mundo, que prolonga en lo sustancial la imagen bíblica: el mundo es mero espacio de mostración de la voluntad del ser humano, porque el mundo se ha convertido en el mundo-para-el-ser-humano. Aquello que el ser humano puede controlar o que directamente él produce,⁴²¹ eso es el mundo para los modernos, de acuerdo con Löwith. El mundo no vuelve a ser, como era para los antiguos, el orden sagrado e independiente de la existencia del ser humano, la belleza de lo-que-es-así-y-no-de-otro-modo, la superioridad de esto que nos antecede y nos sucederá, su eternidad, su autosubsistencia... Al igual que para el pensamiento bíblico, en la época moderna el mundo es el mundo humano; o, por decirlo con el lenguaje de la tercera etapa del pensamiento de Löwith, la antropoteología cristiana y la moderna emancipación del ser humano comparten una misma imagen del mundo, diametralmente opuesta a la de la cosmoteología antigua y oriental.

Por eso señala Löwith que la inicial tendencia a la antropologización característica del pensamiento bíblico se despliega en la época moderna como una filosofía de la conciencia que nada sabe del mundo natural. El iniciador de esta corriente dominante en la época moderna es, evidentemente, Descartes, en quien sigue perviviendo el privilegio bíblico que hace del ser humano una criatura especial con una vinculación constitutiva con la divinidad extramundana. Por eso Descartes, tras el hallazgo del "cogito ergo sum" como *fundamentum inconcussum veritatis*, quiere demostrar enseguida la existencia de Dios. La realidad exterior o mundo viene en tercer lugar, porque según Löwith está subordinada a la especial vinculación entre el ser humano y la divinidad. Para Löwith, esta vinculación entre conciencia y divinidad, conciencia y absoluto o conciencia y realidad social es la prueba del crimen bíblico de la presuntamente inocente filosofía moderna. La novedad que establece la filosofía de Descartes y que

⁴²⁰ Cita de Goethe con que se inicia *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*.

⁴²¹ SS 9, p. 260.

influirá decisivamente en la filosofía moderna es que no deriva la realidad de las criaturas del Creador sino que deriva la existencia de la realidad toda, incluida la divinidad, de la propia conciencia. En este giro radical con el que comienza la época moderna⁴²² no se vuelve desde luego a la filosofía antigua. Para Löwith, la posibilidad de una filosofía de la conciencia está ínsita en la antropologización del pensamiento bíblico, pero nunca podría haber derivado de la cosmoteología de los antiguos:

Kein griechischer Philosoph ist auf den Gedanken verfallen, dass man, um das Eine und Ganze alles von Natur aus Seienden zu erforschen, vom Selbstbewusstsein des Menschen oder vom eigensten Dasein ausgehen müsse⁴²³

Para Löwith, es inconcebible que la filosofía antigua, en el hipotético caso de que no hubiera sido fagocitada y destruida por el cristianismo, hubiera producido una filosofía de la conciencia.⁴²⁴ Ésta no es sino el resultado no previsto ni querido de los presupuestos bíblicos. Por eso afirma Löwith que, aunque se muestre a veces como anticristiana, la filosofía moderna intenta responder por medios racionales a las preguntas del cristianismo, quedando las preguntas filosóficas centrales de la cosmoteología sin plantear.

Con el objetivo de demostrar que los presupuestos cosmovisionales del cristianismo siguen perviviendo en la ciencia moderna y en los filósofos examinados por Löwith en *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, el filósofo muniqué comienza la exposición de Descartes del siguiente modo:

⁴²² No es baladí señalar que aquí Löwith sigue a Heidegger en su evaluación de la filosofía de Descartes como inicio de la filosofía moderna. Los motivos para ello son divergentes, pero aquí se demuestra una vez más el carácter heideggeriano del pensamiento de Löwith.

⁴²³ SS 9, p. 16-17.

⁴²⁴ La construcción es en cierto modo engañosa, porque si la filosofía antigua no hubiera sido arrasada por el cristianismo, Löwith no podría producir su explicación filosófico-histórica que comprende la historia del pensamiento como una lucha entre una verdadera filosofía minoritaria (la cosmoteología) y una falsa filosofía mayoritaria (la antropoteología). Su explicación sólo es posible desde las categorías de la falsa filosofía mayoritaria que quiere reemplazar.

Die Begründer des modernen Weltentwurfs: Kopernikus und Kepler, Galilei und Descartes, Newton, Leibniz und Kant waren nicht für ihrer Person gläubige oder doch vernunftgläubige Christen, sondern auch in ihrem wissenschaftlichen Denken von der Voraussetzung beherrscht, dass die Gesetzmäßigkeit der Welt einen transzendenten Ursprung in einem über- und ausserweltlichen Schöpfergott hat⁴²⁵

Como es obvio, la prosecución de los presupuestos bíblicos en la moderna imagen del mundo⁴²⁶ nada tiene que ver con las creencias religiosas de los científicos y los filósofos. Lo decisivo es la concepción del mundo, en la que para Löwith se encuentran hermanados Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Stirner e incluso Nietzsche. Para Löwith, estos grandes filósofos de la época moderna están profundamente equivocados cuando sostienen que el mundo es una idea regulativa o el campo de pruebas de la moralidad; que el mundo de la naturaleza remite a la naturaleza de Dios o que es esencialmente vacío de espíritu, porque nada sabe de sí; que el mundo es mera naturaleza que es preciso reelaborar o, directamente, despreciar; o que el mundo es voluntad de poder. A pesar de las diferentes concepciones que cada uno de los filósofos citados sostenga, todos ellos yerran, según Löwith, al otorgar una especial posición al ser humano en el conjunto de la naturaleza y al negar la pertenencia del ser humano a un mundo natural siempre igual a sí.

4.1.9. Spinoza, filósofo antimetafísico

Sólo Spinoza se salva en la construcción de Löwith. A la contra de la imagen habitual de Spinoza como filósofo inserto en la historia de la metafísica moderna, Löwith reivindica en Spinoza el sano ateísmo que silenciosamente asesina a Dios. No de forma sonora, rimbombante, *à la Nietzsche*, como ese niño que busca que le presten atención, sino como ese espía que liquida a su víctima sin que nadie se entere de nada. Para Löwith, Spinoza es el perfecto asesino de Dios, de la metafísica y del pensamiento

⁴²⁵ SS 9, p. 16.

⁴²⁶ Sí, efectivamente esta etapa del pensamiento de Löwith está relacionada con el texto de Heidegger de 1938 sobre la imagen del mundo.

bíblico. Tan bien lo hizo, que prácticamente nadie se dio cuenta, e incluso hoy se le considera un filósofo moderno más. Sin embargo, la interpretación de Löwith lo expulsa de la historia de la metafísica como primer gran crítico moderno de la creencia en la revelación y del conjunto del pensamiento bíblico.⁴²⁷ En su particular historia de la metafísica desde Descartes hasta Nietzsche, Spinoza representa un hito único e insoslayable.

Aunque menciona el *Tratado teológico-político*, en el que Spinoza separó tajantemente filosofía y religión mediante la crítica histórico-filológica de los textos bíblicos, a Löwith le interesa especialmente la *Ética*. Allí, según Löwith, Spinoza mina desde dentro los presupuestos de la metafísica y del pensamiento bíblico empleando el propio lenguaje de la metafísica. Los presupuestos que hacen del ser humano un ente privilegiado, la trascendencia de Dios, la especial vinculación del ser humano con Dios, el ser humano como criatura privilegiada, la devaluación del mundo y de la naturaleza, el mundo como realidad creada desde la nada para que el ser humano se enseñoree de ella, el énfasis en las obligaciones y en la moralidad...⁴²⁸ todos estos erróneos presupuestos bíblicos son, según Löwith, demolidos por Spinoza mediante la sencilla fórmula "Deus sive natura". Según Löwith, Spinoza, en primer lugar, equipara mediante esa fórmula a Dios con el mundo (o naturaleza) y al mundo (o naturaleza) con Dios, invalidando toda posibilidad de trascendencia. Si Dios es el mundo (y viceversa), no puede haber un más allá de Dios y, por lo tanto, un más allá del mundo, resulta que según Löwith Spinoza ha suprimido el carácter supra y extramundano de Dios. En segundo lugar, Spinoza invalida la posibilidad de una creación desde la nada, puesto que si Dios es el mundo, pero según el relato bíblico el mundo fue creado por Dios desde la nada, entonces se deduciría que Dios tuvo que crearse a sí mismo desde la nada. Como esa eventualidad es inconcebible, lo que queda en la ontología de Spinoza es para Löwith un Dios que se identifica con el mundo y la imposibilidad de una creación desde la nada. Y en tercer lugar, la determinación de Dios como vinculado a la naturaleza anula el presupuesto bíblico de la creación del mundo con vistas a un fin u

⁴²⁷ SS 9, p. 157.

⁴²⁸ Löwith ve en la *Ética* un antecedente del *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche en lo concerniente a la lucha contra la moralidad judía y cristiana.

objetivo.⁴²⁹ Consiguientemente, el mundo no apunta a ningún fin y objetivo, no hay "para-qué". El monismo de Spinoza es para Löwith la mejor salvaguarda frente a las ideas de una creación desde la nada, la transcendencia de la divinidad y la consideración del mundo como si tuviera un fin. Por último, al considerar al ser humano como una parte de la naturaleza o como un modo de los atributos de Dios, Spinoza suprime la idea bíblica de que el ser humano posee una vinculación esencial con la divinidad. En la ontología de Spinoza el ser humano ha perdido sus tradicionales privilegios. Vemos así cómo Spinoza extirpa según Löwith los presupuestos bíblicos empleando el propio lenguaje de la metafísica.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que Spinoza vivió en una época en la que la acusación de ateísmo constituía un crimen de Estado que podía conducir a la ejecución, parece razonable pensar -arguye Löwith- que Spinoza se mostrara más moderado de lo que era. Dado que no podía decir todo lo que pensaba, tuvo que ingeniárselas para expresar todo lo que quería decir. Ya hemos expuesto que en su ontología existe una única sustancia, subsistente por sí misma, que es naturaleza y que es Dios. Ahora bien, si, como Goethe, le damos la vuelta al "Deus sive Natura", tenemos en cuenta las anteriores consideraciones jurídico-políticas sobre la necesidad de un arte exotérico⁴³⁰ y además destacamos su lucha contra los prejuicios bíblicos, parece lícito colegir que su "Deus sive Natura" puede interpretarse legítimamente como un "Natura sive Deus", es decir, como la divinización de una naturaleza única y subsistente por sí misma.

Es cierto que es necesario un dudoso ejercicio hermenéutico para llegar a semejante conclusión, tan afín al planteamiento de Löwith. Algún crítico podía acusarle de proyectar sobre los textos de Spinoza sus propios intereses, del mismo modo que el propio Löwith acusaba a Heidegger de introducir a Nietzsche en su particular historia de la metafísica. No obstante, constituye un argumento a favor de la interpretación de Löwith el hecho de que en la temprana recepción de Spinoza se destacaba principalmente el carácter ateo de su filosofía. Para sus contemporáneos y para la

⁴²⁹ La duda ante la creencia de que Dios haya creado el mundo para el ser humano había sido tibiamente expresado por Descartes y después por Leibniz, pero Spinoza saca las consecuencias más radicales. Cfr. SS 9, p. 131.

⁴³⁰ La referencia de Löwith son las reflexiones sobre este tema de su amigo Leo Strauss.

Ilustración francesa, Spinoza fue siempre el arquetipo de filósofo ateo. Así lo comprendieron Bayle y Voltaire⁴³¹ entre otros. La filosofía alemana, sobre todo en la época del *Pantheismusstreit* (es decir, más de cien años después de la muerte de Spinoza) hizo del filósofo neerlandés el ebrio de Dios, cuando hasta entonces había sido considerado casi unánimemente como su sepulturero. Teniendo en cuenta la férrea censura y la posibilidad de ser encarcelado, enjuiciado y ejecutado por sus opiniones, para Löwith resulta incluso sorprendente cuánto se expuso y todo lo que llegó a decir. No pudo emplear el lenguaje franco que caracteriza al más famoso enterrador de Dios (Nietzsche), pero eso no quiere decir que fuera menos efectivo en su tarea de escapar del pensamiento bíblico y pensar el mundo de forma cosmoteológica. Su fórmula "Deus sive Natura", o más bien "Natura sive Deus", se acerca bastante a la cosmoteología buscada por Löwith, quien por otra parte señala las influencias de los filósofos antiguos en Spinoza, citando varios textos de Bayle en los que éste constata importancia de las *Cuestiones naturales* de Séneca.⁴³²

Löwith advierte en la filosofía de Spinoza la salida del pensamiento bíblico desde dentro de la metafísica, empleando su propio lenguaje, pues cualquier otra opción era inviable de acuerdo con su contexto. Aunque viviera en el país más liberal y tolerante de su época (los Países Bajos), sólo publicó dos obras en vida y dejó que sus textos principales, aunque circularan de forma privada, sólo fueran publicados tras su muerte. Las circunstancias podían volverse en su contra en cualquier momento y él, previsor, actuó como un hombre cauto. Löwith interpreta de forma muy positiva su expulsión de la comunidad judía, pues alejado materialmente de la misma y sin necesidad de convertirse al cristianismo, pudo pensar, según Löwith, desde fuera de la tradición judía y cristiana o bíblica; pudo lograr una comprensión natural del ser humano y del mundo y, en la medida de lo posible; y pudo igualmente fomentar un ateísmo calmado, natural, que no toma su fuerza del rechazo entusiástico de las autoridades religiosas. Según Löwith, Spinoza no se encuentra en la órbita del Dios de la fe, del Dios de los filósofos, del Dios presente, del Dios ausente o del ateísmo hecho fe, sino en la órbita de un ateísmo sincero y calmado acorde con la cosmoteología antigua. Por eso dice Löwith

⁴³¹ SS, 9, p. 124.

⁴³² SS 9, p. 161.

que logró ir más allá que Nietzsche en la recuperación del concepto de mundo de la antigüedad y en la consecución de un sano ateísmo.

4.1.10. Moderna física sin *physis*

Fuera del ámbito de la filosofía estricta Löwith cita con entusiasmo algunos pasajes de los escritos de Montaigne, Goethe, Burckhardt o Valéry, quienes al igual que Löwith tampoco desarrollan por extenso (salvo quizá Goethe) una filosofía de la naturaleza. Para Löwith, el reconocimiento de la superioridad, la belleza y la verdad de la naturaleza no conduce a la escritura de largos y sesudos tratados filosóficos, sino mas bien a la aceptación de esa sencillez. Como dice en su escrito en conmemoración del octogésimo aniversario de Heidegger, el mundo de la naturaleza es simple, quizá demasiado simple, sin habla ni pregunta. Ahora bien, ninguno de los autores anteriormente citados desarrolla una filosofía cosmoteológica en la modernidad tan detallada como el filósofo neerlandés.⁴³³ En general, en la época moderna el mundo es un mundo devaluado y se considera que el "mundo" griego se reduce a la concepción griega del mundo, superada por la concepción científico-natural moderna. Sin embargo, Löwith sostiene que el mundo es como es, siempre igual y único, en contraposición a las diferentes concepciones humanas del mundo. Por eso su exposición de la crítica de la metafísica desde Descartes hasta Nietzsche tiene el objetivo expreso de liberar a la filosofía de la tradición teológica⁴³⁴ continuada en cuanto a la imagen del mundo por la mayoría de los filósofos modernos, para quienes el mundo deja de ser un interlocutor y se convierte en un objeto. No obstante, Löwith extiende la crítica a la ciencia moderna, que practica según él una física sin *physis* y piensa un cosmos sin *logos*. Si bien se puede hablar de unas ciencias modernas de la naturaleza, no es posible para Löwith que haya una naturaleza moderna. La naturaleza es como es, sin más, sin cambiar "históricamente", puesto que la naturaleza es lo que permanece a lo largo de los

⁴³³ Éste es un descubrimiento tardío de Löwith, porque apenas hay menciones a Spinoza en sus escritos previos a *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*.

⁴³⁴ SS 9, p. 3: "Unsere Darstellung der Geschichte der nachchristlichen Metaphysik mag insofern eine Einführung in die Philosophie sein, welche aus ihrer theologisch belasteten Tradition ins Freie hinaus führt."

cambios históricos. Tampoco existe para él el ser humano moderno, sino una naturaleza humana permanente en todos los cambios históricos. Löwith apunta a aquello que es siempre, con independencia del ser humano y con independencia de las diferentes interpretaciones que hagan los seres humanos.

Para Löwith las modernas ciencias naturales poseen un concepto erróneo de naturaleza, pues no la piensan por sí misma, sino siempre en relación con los intereses y preocupaciones prácticas del ser humano.⁴³⁵ Por eso señala Löwith el triunfo moderno de las matemáticas y de la matematización de la naturaleza. Según él, sin embargo, la naturaleza no se expresa en fórmulas matemáticas. Aunque conocieran menos, los antiguos comprendían mejor la naturaleza -según Löwith- porque respetaban las fuerzas naturales. Para Löwith, el pensamiento antiguo, así como el oriental, teme toda intromisión del ser humano en las fuerzas naturales o cósmicas, de modo que es preciso conjurarla mediante ritos; ritos de los que según Löwith apenas se guardan ya recuerdo, como el acto de romper una botella contra el casco de un barco el día de su botadura. De forma antiintuitiva para nosotros, Löwith considera que esa comprensión de la naturaleza es más acorde con la propia naturaleza que la de las modernas ciencias de la naturaleza, que ya no la veneran ni tienen consideración alguna por los poderes sobrehumanos. Lo que nosotros habitualmente concebimos como residuos de un pensamiento mágico, Löwith lo considera como el reconocimiento de la existencia de poderes superiores al ser humano; lo que nosotros concebimos como resultado de la superstición, Löwith lo considera como prueba del sano escepticismo del pensamiento mágico, residual o pagano. No por casualidad Löwith vincula el asentimiento ante la naturalidad de todo lo existente con el escepticismo. Su rechazo constituye para él el corazón del antropocentrismo característico de la filosofía moderna. Lo que le sorprendía a Löwith no era el silencio eterno del espacio infinito, sino la soberbia del ser

⁴³⁵ SS 9, p. 13: "Die letzte Konsequenz dieser Methode des Rückgangs auf sich selbst, zwecks Auffindung eines rationalen Zugangs zu Gott und zur Welt, ist Eddingtons These, dass der Physiker aus der Natur nur zurückgewinne, was er zuvor in sie hineingelegt habe, welche These Heisenberg als "die wesentliche Einsicht der modernen Physik" bezeichnet, deren Neuheit darin bestehe, dass sie wisse, dass sie nicht der Natur als solcher begegne, sondern nur unserer wissenschaftlichen Beziehung zu ihr und also uns selbst -eine Naturwissenschaft, welche die Natur auf den Kopf stellt. All dies ist jedoch eine Folge der Cartesischen und Kantischen Kritik, so wie diese eine entfernte Konsequenz der christlichen "Bewusstseinstellung" ist."

humano, que cree que su existencia es necesaria en el universo. Cuando esa convicción comienza a tambalearse por los descubrimientos cosmológicos de la moderna ciencia natural, el filósofo moderno -nos dice Löwith- se recluye en el estudio de la historia-universal.⁴³⁶ Pero en esa reclusión sigue triunfando la antropoteología, así como el antropocentrismo contra los que tanto luchó Löwith.

4.2. La religión⁴³⁷

Der Verfasser hat erstmals im letzten Kapitel seines Buches *Von Hegel zu Nietzsche* die Problematik des Christentums in der Philosophie nach Hegel zum Thema gemacht und dann, in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, die theologischen Voraussetzungen der Philosophie der Geschichte -in der kritischen Absicht, die Möglichkeit einer eigenständigen Geschichtsphilosophie in Frage zu stellen [...]. Die hier folgende Darstellung der Geschichte der Philosophie von Descartes bis zu Nietzsche hat die kritische Absicht, die theologischen Implikationen der gesamten nachchristlichen Metaphysik herauszustellen⁴³⁸

4.2.1. El ambiguo ateísmo de los modernos

En la introducción de *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Löwith ubica su libro -que resume la tercera y última etapa de su

⁴³⁶ SS 3, p. 187: "Modern man overestimates the significance of history within the totality of reality because he has lost the sense of human nature within nature at large."

⁴³⁷ "Curriculum Vitae" (1959), en Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2007, pp. 182-193; "Der Atheismus als philosophisches Problem" (1960), en SS 3, pp 299-304; "Die beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen" (1961), en SS 3, pp. 275-298; "Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode" (1962); en SS 1, pp. 399-417; "Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche" (1966), en SS 9, pp. 1-194; "Voltaire's Bemerkungen zu Pascal *Pensées*" (1967), en SS 1, 426-449; "Atheismus al philosophisches Problem" (1968), en SS 3, pp. 331-348; "Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie" (1968), en SS 3, pp. 349-384; "Die Freiheit zum Tode" (1969), en SS 1, 418-425.

⁴³⁸ SS 9, p. 3.

pensamiento- en una línea de continuidad que pasa por las otras dos obras principales de la primera y la segunda etapa: *De Hegel a Nietzsche* e *Historia del mundo y salvación*. El propio Löwith encuentra un hilo de continuidad en su trayectoria en la denuncia de la persistencia del cristianismo en la modernidad; esa continuidad se encuentra en la primera etapa en el análisis del cristianismo del pensamiento alemán del siglo XIX; en la segunda etapa, en el análisis de los presupuestos teológicos de la moderna filosofía de la historia; y en la tercera etapa, en el análisis de las implicaciones teológicas de la metafísica de Descartes a Nietzsche.⁴³⁹ Como es evidente, Löwith quiere resaltar su constante reflexión sobre el cristianismo como uno de sus temas favoritos (si no el que más).

Su crítica de la pervivencia del cristianismo en la modernidad se realiza desde posicionamientos diferentes en cada una de las etapas de su pensamiento: en la primera etapa, desde el intento nietzscheano de recuperar la antigua concepción de la naturaleza; en la segunda, desde la distinción entre logos del cosmos y señor de la historia; en la tercera, desde la distinción entre cosmoteología y antropoteología. Su objetivo consiste en último término en la consecución de un ateísmo ayuno de referencias cristianas. Aquí podríamos hacer decir a Löwith que el "ateo" sigue siendo religioso porque se define por relación a Dios (a-teo), mientras que en realidad Dios se define por relación al ser humano, dado que es una "invención" suya. Por eso, Löwith busca un "ateísmo" que en su última etapa denominará cosmoteísmo; y se dedica a denunciar las principales corrientes ateas modernas, porque muchas de ellas no son en el fondo sino producto del pensamiento bíblico. En efecto -dice Löwith-, al igual que en el pensamiento bíblico palpita el impulso hacia la antropologización, del mismo modo se puede afirmar que late el impulso hacia el ateísmo. A pesar de la novedad de un Dios trascendente y creador, lo esencial para Löwith del pensamiento bíblico consiste en que sobreestima el papel del ser humano. Al principio, esta idea (la primacía del ser humano) requiere de la existencia de un ser extramundano, omnipotente y creador de todo lo existente que crea al ser humano a su imagen y semejanza (distinguiéndolo de ese modo), pero el paso del

⁴³⁹ SS 9, p. 3: "Die hier folgende Darstellung der Geschichte der Philosophie von Descartes bis zu Nietzsche hat die kritische Absicht, die theologischen Implikationen der gesamten nachchristlichen Metaphysik herauszustellen."

tiempo puede llegar a hacer prescindible la existencia de Dios, manteniéndose sin embargo la distinción del ser humano. Para Löwith, eso es lo que ocurre en la época moderna. La primacía del ser humano se camufló inicialmente bajo la idea de un Dios, pero hoy en día ya no necesita de esa ficción para seguir funcionando. Podría pensarse incluso que Dios no era más que el garante de la superioridad del ser humano, de su extrañeza ante un mundo en el que vive, pero al que trata con displicencia. Por eso, Löwith afirma que si tanto el pensamiento bíblico como el moderno ateísmo determinado por él concuerdan en la excepcionalidad del ser humano, y dado que como vimos es lícito sospechar que el último avatar de la teología sea la antropología, entonces podemos afirmar que el cristianismo encuentra consunción y consumación en el ateísmo. Para Löwith, el pensamiento bíblico desemboca en el moderno ateísmo. Ahora bien, con o sin Dios, bíblica o modernamente, religiosa o irreligiosamente, es fundamental para Löwith el desenmascaramiento de la idea de la excepcionalidad del ser humano. Por eso se muestra en desacuerdo con ese ateísmo moderno que sigue siendo religioso porque no descarta la idea de la excepcionalidad del ser humano, sino que más bien la prolonga. Löwith busca un ateísmo ajeno a esta idea, como ajeno a la misma era la cosmoteología antigua, que según Löwith no podría haber concebido que el ser humano tuviera un puesto especial en la ordenación cósmica. Ese ateísmo no consciente de las hipotecas religiosas es el ateísmo contra el que lucha Löwith, buscando una concepción de lo divino no vinculada al ser humano, como haría este ateísmo moderno, que diviniza al ser humano en vez de al cosmos.

Para Löwith, nuestro actual ateísmo, entendido como negación del Dios bíblico, sólo existe como posibilidad en el pensamiento bíblico (aunque parezca una obviedad, hay que decirlo), conformando un producto no querido del mismo. Nuestro actual ateísmo no deriva del pensamiento cosmoteológico, ni existe en él como posibilidad. No podría existir ni tan siquiera como producto no querido del mismo, porque según Löwith sus presupuestos últimos son radicalmente incompatibles con la idea de la negación de la *existencia* de un Dios trascendente y transmundano, que es sobre lo que se legitima la autoridad de una iglesia y su teología. El ateísmo en ese tipo de pensamiento consiste según Löwith en un conflicto con la religión política oficial y *pública*, o en el ataque a los fundamentos religiosos de la comunidad política. La conclusión que Löwith deduce de dicha comparación es que nuestro ateísmo nada tiene que ver con el ateísmo de la

antigüedad: el ateísmo de Sartre no es el ateísmo de Anaxágoras. Aunque la palabra sea la misma ("ateísmo"), la realidad a la que se refieren difiere enormemente.

Por eso sostiene Löwith que, si el ateísmo moderno no reconoce la divinidad del cosmos y se dirige hacia la reflexión del sí mismo y de su libertad, entonces es tan nocivo como el pensamiento bíblico.⁴⁴⁰ Si, además, asume un carácter religioso, basado en una convicción, como fue el caso de varios ilustrados franceses o de Nietzsche,⁴⁴¹ que pensaron su ateísmo como una revuelta, de carácter religioso, contra Dios, entonces sigue viviendo el pensamiento bíblico bajo el rótulo del ateísmo.

Ahora bien, Löwith no desea la "conversión" hacia la cosmoteología. Para el filósofo muniqué, el cosmos está ahí, se da y vivimos en él. Sólo hace falta mirar, no "decidirse" a mirar. Para Löwith, toda súbita decisión esconde una conversión de carácter religioso y una voluntad de búsqueda de sentido. Según Löwith, fue la "decisión" por la antigua concepción de la naturaleza la que hizo que Nietzsche quedara preso del cristianismo que quería superar, llegando a convertirse prácticamente en el mensajero de una buena nueva, como el fundador de una nueva religión de salvación. Para Löwith, sin embargo, el único mundo existente, regido por el orden, autosubsistente, natural, omniabarcante, eterno y siempre verdadero no está sujeto a la lógica de la creencia. No es preciso "creer" en él, porque es el mundo *visible*. Con ese

⁴⁴⁰ SS 9, p. 105: "Die Reduktion des Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt auf den Bezug von Mensch zu Welt beruht auf dem Wegfall der biblischen Schöpfungslehre."

⁴⁴¹ SS 3, p. 337: "Atheismus braucht aber nicht notwendig nur ds zeitgemässe Verebben einer religiösen Glaubensbewegung zu sein. Er kann auch noch in den Spätzeiten des Christentums eine Rebellion gegen Gott sein, die selbst religiösen Charakter hat. Eine solche Rebellion war im 18. Jahrhundert Holbachs *Le Christianisme dévoilé* (1761) und die unübertreffbare Radikalität, mit welcher de Sade das Christentum angreift. Im 19. Jahrhundert war es der leidenschaftliche "Anti-theismus" Proudhons, der, nach dem Vorgang von Saint-Simon, einen neuen Glauben forderte, denn: "on n'a jamais fini de se débattre contre Dieu". In einer Rebellion Dostojewskijs und anderer repräsentativen Schriftsteller des neunzehnten Jahrhunderts (Baudelaire, Rimbaud); in anderer Weise auch noch Nietzsche im *Ecce Homo* und *Antichrist*." Aunque a continuación Löwith cita otras formas de ateísmo no agresivas sino más bien piadosas, aunque igualmente religiosas: "Der Atheismus kann aber auch ohne jede Aggressivität und Rebellion ein gleichsam "frommer Atheismus" sein, wie der von Feuerbach, der zwar Gott als Subjekt verneint, aber seine Prädikate (Liebe, Mitleid, Selbstlosigkeit) aufrechterhält, indem er sie dem Menschen zuschreibt."

gesto, Löwith pretende que la filosofía vuelva a sus orígenes y reflexione sobre el mundo.

De acuerdo con Löwith, toda la filosofía antigua estaba orientada hacia esa concepción del mundo. El derribo de la fascinación por el mundo es un producto según Löwith del triunfo en el Imperio Romano del cristianismo, con su asombrosa creencia en un creador invisible de todo lo existente, y *en la excepcionalidad del propio ser humano*. Löwith pone de ejemplo a Agustín de Hipona, para quien lo más asombroso no es el orden natural, sino él mismo, en tanto llamado por Dios a la salvación. Para Löwith, la época moderna suprime a Dios, pero no la fascinación por el sí mismo del ser humano, y el orden natural sigue en el olvido. Para Löwith, el pensamiento postcristiano no vuelve inmediatamente a los temas propios de la época precristiana. Efectivamente, Dios ha muerto, pero al acabarse el cristianismo no volvemos al mundo del politeísmo:⁴⁴² aparece otra cosa, pero más determinada por el cristianismo que por el mundo al que se enfrentó el cristianismo en sus orígenes. Por eso, Löwith sostiene que la metafísica es un subproducto del pensamiento cristiano y que el nihilismo es el resultado de la disolución del cristianismo. En su concepción histórica, no existe una metafísica fuera del cristianismo. Dicho de otro modo: para Löwith no existe meta-física, ni tras-mundos, ni tras-cendencias en la antigüedad, esto es, en un pensamiento caracterizado por la cosmoteología.

4.2.2. El suicidio y la libertad

Löwith considera que el silencio de la mayoría de los filósofos modernos ante el suicidio constituye otra prueba de la persistencia del cristianismo en la modernidad. Aunque hayamos tratado lo esencial de esta argumentación en el primer capítulo, es preciso desarrollarla ahora teniendo en cuenta la comparación entre cosmoteología y antropoteología. Löwith (busca y) encuentra una valoración del suicidio positiva (o al

⁴⁴² Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 302: "Al desaparecer el cristianismo, el mundo de los griegos y de los romanos se torna cada vez más inaccesible e incomprensible."

menos relajada) en la antigüedad.⁴⁴³ Podría haber citado numerosos ejemplos de la antigüedad donde acciones suicidas cometidas por motivos tan variopintos como la defensa del propio honor, la liberación del sufrimiento o la protección de la patria eran ensalzadas como acciones dignas, que daban cuenta de una sana concepción de la vida, pues, en el fondo, morir con dignidad era considerado como una de las formas de medir la "calidad" de la vida. Los ejemplos de suicidios -forzosos o no- son abundantes: Aníbal, Catón, Cleopatra, Empédocles, Lucrecia, Marco Antonio, Nerón, Sócrates, Séneca, etc. Además, la mitología griega y romana estaba repleta de ejemplos suicidas. Löwith, sin embargo, sólo cita algunos pasajes de Platón, Aristóteles y Plinio, describe el furibundo ataque de Agustín de Hipona a Catón y a Lucrecia como modelos de un tipo de suicidio aceptado en la antigüedad y ensalzado por los estoicos, los cuales consideran el suicidio una prueba de la libertad. Como he señalado anteriormente, Löwith no era un gran conocedor de la antigüedad y sus referencias textuales son más bien escasas. Él se guiaba por su concepción de la antigüedad como una sociedad politeísta, y, por lo tanto, orientada hacia el concepto de mundo, cosmoteológica, valoradora del suicidio como un acto posible más, pero sin censurarlo categóricamente. En este sentido, cita igualmente el ejemplo del Japón moderno (ese Japón imaginado con una antigüedad en la que no hubiera existido el cristianismo) como sociedad que, en tanto no tocada por la (según él corruptora) mano del pensamiento bíblico, es indiferente al suicido o incluso lo valora positivamente.⁴⁴⁴

Según Löwith, el suicidio es una práctica libre, abierta a cualquiera, que antes del pensamiento bíblico jamás fue prohibida por autoridad alguna. Aunque hubiera filósofos en la antigüedad que estuvieran en contra del suicidio o recomendaran realizarlo sólo bajo ciertas circunstancias, en ningún momento, según Löwith, eso se

⁴⁴³ Aunque sólo cita los siguientes pasajes: Platón, *Gorgias*, 511c; Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1215b; Plinio, *Historia natural*, II, 5. Además, estos pasajes no tienen que ver directamente con el suicidio, sino con el desapego frente a la propia vida y con la interrogación sobre si es mejor haber nacido o no.

⁴⁴⁴ SS 1, pp. 402-403: "In Japan, wo der Selbstmord eine alte, vornehme Tradition hat, töteten sich die massgebenden Staatsmänner nach der Kapitulation nicht, um sich der Verantwortung zu entziehen, sondern um ihre Ehre zu retten und in dem Bewusstsein der Solidarität mit ihrem besiegten Volk, stellvertretend. Alle diese Menschen haben sich freiwillig, unter dem Zwang der Verhältnisse, das Leben genommen."

convirtió en un asunto jurídico,⁴⁴⁵ sujeto a prohibición. Para Löwith, es el pensamiento bíblico quien introduce la idea de la prohibición del suicidio en tanto ofensa ante Dios.⁴⁴⁶

Es gibt nur ein einziges stichhaltiges Argument gegen das Recht zur Selbstvernichtung, und dieses ist kein eigentlich moralisches, sondern ein religiöses. Es steht und fällt mit dem christlichen Glauben, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, dass er sein Leben als eine Gabe geschenkt bekam. Dann, aber auch nur dann, ist der Selbstmord in der Tat ein Mord, ein höchstes Unrecht gegen Gott. Wir sind dann nicht ursprünglich und ausschliesslich uns selbst verantwortlich und uns selbst gehörend, sondern wir haben uns vor dem zu verantworten, der uns geschaffen hat. Die Selbstvernichtung ist dann eine ungehörige Anmassung, ein Aufstand des Menschen gegen seinen Schöpfer, ein Bruch mit der Schöpfungsordnung, ein Verbrechen, ein Mord. Die christliche Kirche verweigert deshalb dem Selbstmörder ein kirchliches Begräbnis. Der Selbstmord ist diffamiert, seitdem es die christliche Kirche gibt. In der römischen und griechischen Welt, im sogenannten Heidentum, galt er als legitim und ehrenhaft, wie noch heute in nichtchristlichen Ländern⁴⁴⁷

Para Löwith, en cambio, que dice continuar la consideración pre- o extracristiana del suicidio, éste es una garantía de la propia libertad, una salvaguarda para poder huir, en caso necesario, de una existencia intolerable. Hasta tal punto considera Löwith que la cuestión del suicidio es filosóficamente esencial, que para él está directamente vinculada con la idea de libertad: el suicidio no es una rebelión contra Dios, no muestra el fracaso de una criatura, no es un atentado contra el orden divino; el suicidio es para Löwith la más íntima prueba de la libertad del ser humano.

⁴⁴⁵ SS 1, p. 412.

⁴⁴⁶ Según Löwith, el único suicidio del Nuevo Testamento es el de un no-cristiano: Judas.

⁴⁴⁷ SS 1, p. 403- 404.

Al igual que con el resto de temas que constituyen sus obsesiones filosóficas, Löwith rastrea en la época moderna⁴⁴⁸ la presencia de la reivindicación de la concepción antigua del suicidio y encuentra solamente tres excepciones: Hume, Spinoza y Nietzsche. Según Löwith, autores como Kant o Hegel, sin recurrir (¡claro está!) a la prohibición bíblica, no juzgan que el suicidio sea una opción legítima.⁴⁴⁹ Otros autores, en cambio, sí ofrecen según Löwith una interpretación positiva del suicidio en conformidad con la interpretación de la antigüedad: Hume en sus *Ensayos sobre el suicidio y la inmortalidad del alma*, Spinoza en su *Ética* y Nietzsche en su *Zaratustra*. No vamos a entrar a analizar estos fragmentos. Lo que queremos destacar es que Löwith presenta a propósito del suicidio una imagen de la antigüedad absolutamente ajena a nosotros. Nuestra radical distancia y extrañeza ante la antigüedad, que hemos tratado a propósito de otros temas, puede verse también en su concepción del suicidio: nunca prohibida, nunca un asunto legal y nunca un fracaso. Según Löwith, hoy, en cambio, percibimos en cualquier acto suicida la mano de la inestabilidad psicológica, la locura o una situación insoportable. En la época moderna tendemos a asociar el suicidio a la patología y lo consideramos como si fuera algo triste, egoísta y/o malvado. Löwith quiere mostrar que en la antigüedad era un acto libre, propio de hombres superiores que mostraban la dignidad de su vida mediante una muerte libre.⁴⁵⁰

Según Löwith, nuestra extrañeza ante la naturaleza corre en paralelo a nuestra extrañeza ante la concepción del suicidio como acto libre. Para Löwith, la modernidad sigue pensando bíblicamente al ser humano, como si no fuera un ser esencialmente natural, y por lo tanto sigue mostrando recelos ante el suicidio. Por eso indica Löwith que su positiva consideración del suicidio procede de su concepción de la vida y de la muerte como acontecimientos naturales que ocurren sin más.

4.2.3. Verdad e historia

⁴⁴⁸ SS 1, p. 420: "Nur innerhalb des christlichen Horizonts konnte der Selbstmord von Augustin bis zu Rousseau, Kant und Dostojewskij als ein Verbrechen verworfen und nicht als Freiheit zum Tode gewürdigt werden"

⁴⁴⁹ SS 1, pp. 406-411

⁴⁵⁰ "Freitod" es el término en alemán que Löwith reivindica.

En *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Löwith camufla, bajo el intento nietzscheano de pensar el concepto de mundo de la antigüedad, una heideggeriana destrucción de la metafísica moderna, concebida ésta como subproducto del cristianismo. Ahora bien, como hemos señalado más arriba, la exposición del concepto de mundo es exigua y se reduce a unas pocas páginas de la introducción del libro.⁴⁵¹ Löwith construye este concepto de mundo con el objetivo de que sea reconocido como el asunto más propiamente filosófico, tal como hicieron los antiguos, pero dedica gran parte del libro a refutar la metafísica moderna. Resulta curioso que un pensador que concede tan poco valor a la historia y niega la posibilidad de la filosofía de la historia se apoye tan vivamente en análisis históricos tan exhaustivos.

Sin embargo, hemos de evitar una lectura errónea del *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Dado que allí se propone un concepto de mundo (una cosmoteología) impensado por los filósofos analizados (Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Stirner, Nietzsche, Husserl, Heidegger y Sartre) que, según Löwith, siguen pensando bajo el paraguas de la antropoteología, podríamos considerar que Löwith propone una construcción filosófico-histórica atravesada por la cuestión del olvido del mundo (o de la naturaleza). Esta *mala* filosofía de la historia podría resumirse del siguiente modo: en primer lugar, en la antigüedad la verdad fue conocida en forma de cosmoteología; en segundo lugar, el cristianismo introdujo la antropoteología que sepultó la verdad de la cosmoteología y que aún pervive en el mundo moderno; en tercer y último lugar, la lucha del presente consiste en la superación de la errada antropoteología y en la recuperación de una cosmoteología que ya conocieron los felices antiguos. Podríamos entender esta "filosofía de la historia" de acuerdo con el esquema paraíso, caída y redención: los antiguos conocieron la verdad (paraíso); el cristianismo (caída) y su continuación moderna suponen la entrada del mal en la historia; la tarea del presente consiste en retomar esa verdad inicial o paradisiaca

⁴⁵¹ En el primer capítulo hemos dedicado hasta cuatro veces más espacio a la exposición de la filosofía de la historia que a la exposición de la filosofía de la naturaleza (o del concepto de mundo), porque en todos sus textos, incluido el *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, existe una patente desproporción en cuanto al número de páginas dedicadas a la historia y al concepto de mundo. En este sentido se puede afirmar que Löwith es más bien un historiador, porque su cosmo-filosofía o su intento de recuperar la antigua cosmoteología apenas está desarrollada.

(redención), por la cual sería necesario decidirse. Sin embargo, la filosofía de Löwith no es una historia de un olvido. Para él, la verdad no se da históricamente y la historia no tiene nada que ver con la verdad. Que los antiguos orientaran su pensamiento por el concepto de mundo no está en relación con la historicidad. Para Löwith, que los antiguos se acercaran a la verdad no depende de que su época fuera una época privilegiada para la captación de la verdad. No es un destino histórico ni tampoco una fatalidad. Por eso sostiene Löwith que, aunque inmersos en la gran corriente de la antropoteología, los filósofos que como Spinoza supieron mirar a la verdad, eternidad, naturalidad y belleza del mundo, consiguieron pergeñar un pensamiento filosófico cosmoteológico. No es que la época cerrara el acceso a la verdad, sino que la verdad (en tanto que *mundo*) está bien visible para todos. Sólo falta -según Löwith- saber mirar.

En estas discusiones, Löwith retoma en los textos de los años sesenta uno de sus temas iniciales: la vinculación entre verdad e historia después de Hegel; una época en la que "el pensamiento histórico ya no determina lo que es la historia, sino a la inversa: es la conciencia histórica moderna la que determina nuestro pensamiento filosófico."⁴⁵² Ningún filósofo anterior a Hegel concibió que el acceso a la verdad estuviera mediado necesariamente por la historia, o que fuera necesario incluir la historia de la filosofía en su propuesta filosófica. Aquí Löwith se muestra de acuerdo con la gran tradición filosófica, al deslindar historicidad y verdad.

4.3. Nietzsche otra vez⁴⁵³

También yo hablo de «retorno a la naturaleza»: aunque en realidad no es un «retorno» sino un «ascenso»⁴⁵⁴

⁴⁵² Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 388.

⁴⁵³ Los textos sobre Nietzsche en esta última etapa son los siguientes: "Nietzsches "Vorspiel einer Philosophie der Zukunft" (1959), en SS 6, pp. 427-446; "Nietzsche nach sechsig Jahren" (1960) en SS 6, 447-466; "Nietzsche antichristliche Bergpredigt" (1962), en SS 6, pp. 467-484; "Heideggers Vorlesungen über Nietzsche" (1962), en SS 8, pp. 242-257; "Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche" (1966), en SS 9, pp. 1-194.

⁴⁵⁴ FP IV: 9 [116]

Nietzsche significa para Löwith el intento más sincero de recuperación de la antigua concepción del mundo, pero no estuvo a la altura de su misión. Si prestamos atención a los argumentos de los filósofos antiguos en los primeros siglos del cristianismo, Nietzsche no añade nada nuevo. Löwith se fija en las objeciones de Celso, para quien el cristianismo:

1. Niega las divinidades del imperio y no sacrifica por el emperador.
2. Es contrario a la razón y a la naturaleza.
3. Es ridículo en su concepción de la divinidad, a la que convierte en un hombre humillado que tuvo que resucitar para suscitar la fe.
4. Yerra al creer que una divinidad eterna transforme su estado y se rebaje a ser un mísero mortal.
5. Cree erróneamente que el mundo ha sido creado.
6. Considera que la naturaleza humana, que es siempre idéntica, puede ser modificada.

Löwith sostiene que Nietzsche no agrega argumentos nuevos; solamente repite en la modernidad la controversia anticristiana de los filósofos de los siglos II d.C. en adelante. Ahora bien, sí introduce, en cambio, algunas ideas antigriegas en su polémica anticristiana:⁴⁵⁵ el Zarathustra como un evangelio anticristiano, la voluntad de futuro, el eterno retorno concebido en el marco de una decisión considerada como una prueba moral y que obliga a creer hacia atrás y que se convierte en una creencia religiosa; la consideración de sí mismo como parteaguas de la historia, etc. Para Löwith, "todo este complejo de querer, crear-futuro y querer-hacia-atrás es totalmente contrario a lo griego, lo clásico, lo pagano."⁴⁵⁶

Ya hemos señalado en capítulos anteriores que desde los años treinta Löwith no modifica su imagen de Nietzsche. Para Löwith, Nietzsche vivió atravesado por una

⁴⁵⁵ SS 3, p. 303: "Er wollte statt an *Gott* an die dionysische *Welt* der ewigen wiederkehr des Gleichen und des Willens zur Macht glauben. Er suchte sein Leben lang nach einer Lösung und Erlösung von sich selbst, und sein Atheismus ist insofern ein Wendepunkt in der Geschichte der neuzeitlichen Atheismus, als er in sich selbst religiös ist und darum so zweideutig wie alles im Umkreis der Modernität."

⁴⁵⁶ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, 310

desesperación que le llevó fuera de sí,⁴⁵⁷ mientras él, embridado por la serenidad del círculo de Basilea (Overbeck y Burckhardt) y de los sabios de oriente (tan sosegados como los filósofos antiguos),⁴⁵⁸ descubre en los últimos años de su vida otros espíritus afines en Spinoza (de quien ya hemos hablado) y en Valéry (de quien hablaremos más adelante). Sin embargo, abordaremos antes la intensa ocupación de Löwith durante estos últimos años con la filosofía de su maestro.

4.4. Heidegger, intérprete de Nietzsche y Löwith, intérprete de la interpretación de Heidegger⁴⁵⁹

Lo que se encuentra en el trasfondo de todo lo dicho por Heidegger y hace que muchos agucen el oído y oigan atentamente es lo tácito: el motivo religioso que sale de la fe cristiana, pero que, precisamente por su indeterminación, no ligada

⁴⁵⁷ En la respuesta a las preguntas que suscitó su ponencia en el Coloquio de Royaumont de 1964, Löwith afirmó (Löwith, K., "Nietzsche et sa tentative de récupération de monde", VVAA, *Cahiers de Royaumont: Nietzsche*, VII Colloque, Minuit, Paris, 1967, p. 81): "La tentative nietzschéenne de "récupérer le monde" dont nous a séparés le christianisme, reste une tâche pleine de sens, fût-il prouvé que la "dernière tentative" que Nietzsche ait faite "avec la vérité" n'a pas atteint son but. Cette tentative ne pouvait réussir, pas plus que le "je veux" ne pouvait se transformer dans l'innocence du jeu créateur de l'enfant: le monde perdu ne se laisse pas récupérer à la pointe extrême de la modernité post-chrétienne. Pour cette tâche, Nietzsche -comme il le reconnaît dans sa dernière lettre à J. Burckhardt- n'était pas assez "simple et tranquille". "

⁴⁵⁸ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 313: "Los grandes sabios de oriente son totalmente sanos y normales y tan robustos como Sócrates", afirma Löwith al contraponer la megalomanía profética y enferma de Nietzsche (sobre todo del Nietzsche de finales de 1888 y principios de 1889) y la sabiduría sana y calmada de los sabios antiguos y orientales.

⁴⁵⁹ Los textos que directamente se enfrentan a la cuestión heideggeriana son los siguientes: "Der Denker Martin Heidegger" (1959), en SS 8, pp. 228-234; "Welt und Menschenwelt" (1960), en SS 1, pp. 295-328; "Heideggers Vorlesungen über Nietzsche" (1962), en SS 8, pp. 242-258; "Dilthey und Heideggers Stellung zur Metaphysik" (1966), en SS 8, pp. 258-275; "Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche" (1966), en SS 9, pp. 1-194; "Atheismus als philosophisches Problem" (1967), en SS 1, pp. 426-449; "Zu Heideggers Seinsfrage: die Natur des Menschen und die Welt der Natur" (1969), en SS 8, 276-289.

a dogmas, interpela tanto más a aquellos que ya no son cristianos creyentes, pero que quieren ser religiosos⁴⁶⁰

Löwith volvió a Alemania en 1952, tras dieciocho años de exilio. Como hemos señalado en el capítulo previo, publicó tres artículos en 1951, 1952 y 1953 que, reunidos en forma de libro en 1953, dieron lugar a *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Löwith volvía a Alemania con ánimo belicoso. Sin embargo, después de la publicación de este libro, Löwith no se ocupó de Heidegger por un tiempo. No obstante, la publicación de las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche, en 1961, focalizaron el interés de Löwith en impugnar la interpretación (para él, metafísica) de un pensador (Nietzsche) que habría decretado el fin del cristianismo y de la metafísica, prefigurando así un nuevo comienzo. Desde el punto de vista de Löwith, Nietzsche había constituido ya desde los años veinte el filósofo esencial, el principal acontecimiento de la modernidad en tanto que pretendía acabar con dos mil años de nihilismo y con la metafísica. Cuando en 1961 Heidegger publicó sus lecciones sobre Nietzsche haciendo de éste el último metafísico, Löwith salió en tromba contra su maestro en defensa de un Nietzsche que él precisamente empleaba para distanciarse de Heidegger y para criticarlo, pues ya en los dos artículos de 1930 aplicó a Heidegger el *dictum* nietzscheano sobre la corrupción de la filosofía alemana por su protestantismo implícito; y en los años cuarenta le había acusado de haber caído en un nihilismo pasivo que lo habría conducido a abrazar el nacionalsocialismo. Desde ese momento, la referencia a Heidegger por parte de Löwith fue continua y acompañó muchos de sus textos de los años sesenta.

Aunque en 1959 había redactado una pequeña apreciación de la influencia de Heidegger (que, según él, reside en una resonancia religiosa no vinculada a dogmas)⁴⁶¹ y aunque en 1960 había dedicado varias páginas de su artículo "Welt und Menschenwelt" a mostrar la "pobreza" de mundo en *Ser y tiempo*, donde en consonancia con la tradición antropoteológica el mundo es según Löwith reducido a mundo humano,⁴⁶² es la

⁴⁶⁰ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 287.

⁴⁶¹ Véase la cita que abre este apartado.

⁴⁶² Extracto cuatro citas:

publicación de las lecciones sobre Nietzsche la que desencadena la segunda gran oleada de ataques al maestro después de la de 1951-1953. Löwith no modifica ninguna de las cinco grandes críticas realizadas en esa primera oleada: la esencial vinculación entre Dasein y ser; la historización del pensamiento, que corre pareja con el desprecio de la naturaleza; su violencia hermenéutica; su interpretación de Nietzsche; y el carácter antigriego y probíblico de su filosofía. Sin embargo, Löwith en estos textos de los años sesenta enfatiza las dos últimos: la crítica de la interpretación de Nietzsche y la "exhibición" del carácter antigriego de su pensamiento.

Con objeto de incrustar a Nietzsche en su historia de la filosofía, Heidegger convierte a Nietzsche, según Löwith, en un fantoche. Hace de la filosofía del filósofo de Röcken un trasmundo, como si Nietzsche estuviera interesado en el *ser* y el *tiempo*, cuando su verdadero tema era el *devenir* y la *eternidad*. Para Löwith, la filosofía de Nietzsche es una filosofía de la cultura que pretende superar la metafísica. Por eso Löwith está interesado en el último Nietzsche, aquel que convierte el cristianismo en el centro de una crítica que convierte a la metafísica en un producto del cristianismo y ensalza a la antigüedad, sobre todo al Imperio Romano, como creadora de un tipo humano elevado. Löwith resalta el componente anticristiano del pensamiento de Nietzsche:

1) SS 1, p. 307: "Seit Heideggers *Sein und Zeit* spricht man zwar vielfach vom Dasein als "In-der-Welt-sein", aber die Welt dieses Daseins ist nicht der geordnete Kosmos, sondern unsere nächste und weitere Mitwelt und Umwelt, die nur insofern noch eine Art Ordnung hat, als sie im sorgend-besorgenden Menschen zentrier ist. Die drei Bindestriche des In-der-Welt-seins vermögen nicht, die Welt als das Eine und selbständige Ganze des von Natur aus Seienden deutlich zu machen."

2) SS 1, pp. 308-309: "Die griechisch geschaute ewige Ordnung der Welt ist nicht daseinsrelativ im Sinne von *Sein und Zeit*, dessen Weltbegriff der christlichen Existenz Erfahrung entspring. Kein griechischer Denker ist je auf den Gedanken verfallen, dass der Erforschung des Seins und der Welt aus methodischen Gründen eine grundlegende Analyse des auf sich vereinzelt Daseins vorhergehen müsse."

3) SS 1, p. 310: "Diese [die Welt] ist ja nur "da", sofern menschliches Dasein "existiert"."

4) SS 1, p. 312: "Die Welt, von der *Sein und Zeit* spricht und die in der Tat zum Dasein des Menschen gehört, ist stets unsere Menschenwelt und als solche eine Welt der Geschichte und nicht das Ganze des Seienden."

Los tres conceptos conductores -eterno retorno, voluntad de poder y transvaloración de todos los valores- deben ser comprendidos sólo sobre el trasfondo de la vitalidad de la vida del mundo. Pues lo que Nietzsche transvaloró con su doctrina del eterno retorno y la voluntad de poder no es sino la norma del cristianismo para la comprensión de la vida y del mundo [...]. La transvaloración, y junto con ella todo el discurso de los valores, no es comprensible si no se la relaciona con la posición fundamental de Nietzsche respecto del cristianismo⁴⁶³

Löwith describe dos posiciones fundamentales: Nietzsche considera que el cristianismo es el acontecimiento vertebrador y fatídico de la historia de Occidente, del que la metafísica sería un subproducto, mientras que Heidegger considera que la metafísica es el acontecimiento vertebrador y fatídico de la historia de Occidente, del que el cristianismo sería un subproducto;⁴⁶⁴ Nietzsche excluye a Grecia y sobre todo a Roma de esa larga historia que comienza con el famoso: "Roma contra Judea, Judea contra Roma" y la rebelión de los esclavos en la moral (judíos y cristianos) contra la moral de los señores (griegos y romanos), mientras que Heidegger traza su historia de la metafísica desde Platón a Nietzsche, donde el cristianismo no añade nada nuevo. En esta interpretación del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, Löwith señala estas diferencias con el objetivo de impugnar la interpretación heideggeriana de Nietzsche:

Uno puede dudar de que el Zarathustra de Nietzsche sea el "vencedor de Dios y de la nada", pero debe admitir que fue el único pensador que se atrevió a llamar al cristianismo una mentira de dos mil años y a pensar hasta el fin la historia "del más largo error". La "historia del ser" respecto de la cual Heidegger mide el

⁴⁶³ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 313.

⁴⁶⁴ Por eso Löwith insiste (nietzscheanamente, según su punto de vista) en la cuestión del fin de la metafísica (en tanto subproducto del cristianismo) y no insiste en la (heideggeriana) superación de la metafísica. Löwith defiende que no es necesario "superar" a la metafísica; la metafísica, como el cristianismo, han finalizado. Lo que es preciso es pensar cosmológicamente, como hicieron los griegos y los orientales (aunque estos no hayan desarrollado el pensamiento propiamente filosófico: véase "Observaciones sobre la diferencia entre oriente y occidente", Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 293: "la sabiduría clásica oriental es, pues, algo muy distinto de la filo-sofía griega y de la ciencia europea.")

pensamiento de Nietzsche sigue siendo -vista desde Nietzsche- un "trasmundo" o meta-física, para la cual el "canto de gallo del positivismo" (El crepúsculo de los ídolos, "Cómo el 'mundo verdadero' se convirtió finalmente en una fábula") permanece desoído y para la cual no ha regresado aún el *bon sens*⁴⁶⁵

Ahora bien, si Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana, Löwith denuncia la provincia heideggeriana como una provincia cristiana, alejada del mundo de la naturaleza, que, aunque ensalce cierta naturalidad, ésta está mediada por los tópicos del pensamiento bíblico. Según Löwith, los impulsos del pensamiento heideggeriano proceden de los interrogantes del pensamiento bíblico,⁴⁶⁶ no de los intereses principales de los filósofos griegos y romanos. Si Heidegger quiere volver a ser griego -dice Löwith-, debería escribir un *Perì Physeon*, no *Ser y Tiempo*. Según Löwith, Heidegger es incapaz de pensar la naturaleza; piensa el terruño, pero no el *logos del kosmos*. Para Löwith, el apego heideggeriano a la tierra de la que se vive y en la que se trabaja no es el apego a un astro en una galaxia del espacio cósmico que desaparecerá sin más.⁴⁶⁷

Löwith sostiene que él piensa desde un cosmos autosuficiente, mientras que Heidegger lo hace desde un ser que requiere de haya una correspondencia por parte del ser humano. Desde un punto de vista cósmico, el ser humano es una nimiedad. El tiempo humano es un fragmento del tiempo cósmico.⁴⁶⁸ Esta absoluta desproporción debería conducir al ser humano a la modestia. Sin embargo, lo habitual es lo contrario, según Löwith. La mayoría de los filósofos, siguiendo los presupuestos del pensamiento bíblico, hacen del ser humano un ser privilegiado. Cómo esa insignificancia desde el

⁴⁶⁵ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 315.

⁴⁶⁶ SS 3, p. 339: "Wenn er [Heidegger] behauptet, der Mensch sei kein *animal rationale*, sondern das eksistente "Da" des "Seins" und dem Wesen des Göttlichen näher als den ihm nächstverwandten Lebewesen, so spiegelt sich in seiner Ablehnung der aristotelischen Bestimmung des Menschen die biblische Lehre vom Menschen als einem Ebenbild Gottes." Para Löwith, que Heidegger defina en la *Carta sobre el humanismo* al ser humano como alejado de los animales, ahí espejea la vinculación dios/hombre.

⁴⁶⁷ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 334: "El mundo sobrevivirá nuestro ser-en-el-mundo ocasional e histórico."

⁴⁶⁸ Este tema aúna la filosofía de Blumenberg y Löwith, a quienes se les acostumbra a contraponer en sus postulados sobre la secularización.

punto de vista cósmico pueda tener una relevancia para el transcurrir del mismo es un pensamiento que a Löwith le parece tremendamente errado. Cómo se pueda pensar que el cosmos sea la creación de un ser ajeno al mismo y/o que el ser humano tenga una especial relevancia es aún más inconcebible para Löwith. Y no obstante, no sólo la "filosofía" cristiana así lo cree, sino que los más conocidos pensadores de la época moderna continúan prolongando la creencia de la absoluta esencialidad del ser humano en el cosmos.

Löwith considera que él piensa la naturalidad del ser humano, mientras que Heidegger se muestra interesado en la decisión que el ser humano debe tomar para estar a la altura de su misión. Para Löwith, este hincapié en la decisión no es sino un recuerdo de la necesidad de conversión de toda religión de salvación, que exige un cambio radical y una decisión que rompa con la identidad anterior. Por supuesto, esta decisión saca al ser humano del horizonte de la naturalidad según Löwith, quien afirma pensar al ser humano como un animal dependiente de la naturaleza y vinculado a su naturaleza. Para Löwith, el ser humano es, ante todo, un animal y un ser natural cuya esencia no depende de sus decisiones ni de sus actos: el ser humano es un producto del cosmos, delimitado y finito, que nace, vive y muere, y que necesita del mundo para vivir. Según Löwith, la especie humana, al igual que todo ser humano, está condenada a desaparecer.

Löwith proclama que su propuesta cosmoteológica subraya la contingencia, la superfluidad y la caducidad y la finitud del ser humano en el cosmos, mientras que Heidegger, al contrario, preso de la antropoteología, piensa la necesidad de la escucha del ser humano para la posible patencia del ser, como si el ser necesitara la -como la

califica Löwith- indigente esencia humana⁴⁶⁹ y como si el ser tuviera una especial preferencia por Occidente.⁴⁷⁰

Como discípulo de Nietzsche, Löwith pretende comprender los acontecimientos humanos y cósmicos desde el punto de vista de la vitalidad y de la naturaleza. En la primera etapa de su pensamiento, este objetivo le llevó -en nombre de la filosofía de Nietzsche- hacia la crítica del vitalismo nietzscheano que, según Löwith, el propio Nietzsche había involuntariamente convertido en religión; en la segunda etapa de su pensamiento le llevó hacia la vindicación de la sabiduría -normalmente escéptica- de los antiguos, tanto en asuntos histórico-políticos como religioso-filosóficos; en la tercera etapa de su pensamiento le llevó hacia el pensamiento cosmoteológico y hacia la concepción del mundo de los antiguos. Desde sus tempranas lecturas de Nietzsche, Löwith llegó al alegato del -según él- único mundo existente, regido por el orden, autosubsistente, natural, omniabarcante, eterno y siempre verdadero.

Löwith está primariamente interesado en comprender los procesos naturales de nacimiento, vida y muerte en su naturalidad. Más tarde -sostiene Löwith- estos fenómenos naturales pueden ser artificialmente modificados (se puede nacer mediante reproducción asistida, vivir conectado a un respirador artificial e incluso quitarse la propia vida) o incluso pueden ser comprendidos filosóficamente bajo el estado de yecto, la facticidad, el existir, el ser, el estar a la muerte, etc. Sin embargo, Löwith subraya que lo fundamental de estos fenómenos que definen la vida humana consiste en su naturalidad; una naturalidad que permea la vida todos los seres vivos y que *no es*

⁴⁶⁹ Como afirmaba en el artículo de 1951 (Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 201): "Pero, ¿cómo es posible pensar o incluso "experimentar" que el ser dé y conceda el ser de un *ente*, si él mismo en su ser no óntico no toma ontológicamente parte en su donación, y no se entrega y encarna en hombre, como el Dios cristiano, por amor al hombre? ¿Y cómo podría, por otra parte, nuestro pensamiento "ayudar" al ser, "salvarlo", y "cuidarlo" e incluso "propiciar" un nuevo destino del ser, si él mismo existe sólo por el favor y la protección de un ser que lo protege, por el que es "pre-pensado" y "enviado"? ¿Necesita la "verdad del ser" de un *Dasein* que la salvguarde del mismo modo y en la misma medida en que éste, a la inversa, necesita del ser? ¿Aquel "se" que "da" es tan desamparado que necesita del ser humano como guardián, pastor y guardabosques, para no perderse en el propio bosque? ¿O el ser no es, antes bien, esencialmente sin necesidad e independiente de nuestra indigente esencia humana?"

⁴⁷⁰ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 204.

exclusiva del ser humano. De ahí la crítica a Heidegger: el nacimiento y la muerte no son para Löwith asibles existencialmente, porque son fenómenos naturales que ocurren sin más, tanto al ser humano como a otros seres:

Nunca entendí que el ser-a-la-muerte entendido desde la perspectiva existencial-ontológica pudiera aislarse del fenómeno natural de la vida y, por consiguiente, también del morir y de la muerte y que, en general, una comprensión de la vida sólo fuera posible a través de una reducción privada a partir de la constitución existencial del ser. [...] La muerte entendida existencialmente no es un perecer, fallecer o morir, ¡sino que el morir se basa en el ser-a-la-muerte!⁴⁷¹

Algo similar ocurre con el mundo, pues desde la perspectiva de Löwith la naturalidad del mundo no es el "mundo" de *Ser y tiempo*, donde Löwith reconoce no encontrar el mundo eternamente existente e independiente del ser humano. Para Löwith, en *Ser y tiempo* el mundo se ha convertido en el mundo humano.

Según Löwith, una filosofía atenta a la vida, a los fenómenos naturales y al mundo como realidad omniabarcante practica la cosmoteología que caracterizaba a los antiguos y permite, por lo tanto, un sano ateísmo. Sin embargo, el desinterés por la naturaleza y la reducción del mundo al mundo humano que Löwith advierte en Heidegger tiene como consecuencia el mantenimiento de un trasfondo religioso que constantemente denuncia Löwith. Para éste, Heidegger no habla el lenguaje dogmático de las instituciones religiosas ni tampoco el lenguaje de la metafísica; sin embargo, cuando Heidegger, según Löwith, "piensa el "ser", todavía considera la pérdida de Dios y de lo divino."⁴⁷² Löwith considera que en el pensamiento heideggeriano que hace de la propia época una época demasiado tardía para los dioses, y demasiado temprana para el ser, subyace un motivo religioso.⁴⁷³ Pues la desdivinación para Heidegger no es según Löwith un motivo de alegría en tanto supresión de los trasmundos; una supresión que permitirá una existencia libre de ataduras religiosas en la tierra y el reconocimiento del

⁴⁷¹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 377.

⁴⁷² Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 328.

⁴⁷³ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 328: "La pregunta por el ser ya no se plantea de manera metafísica, pero tampoco carece de un motivo religioso."

mundo como lo supremamente verdadero; la desdivinación para Heidegger está recorrida según Löwith por un anhelo religioso, por la búsqueda de una vía de acceso a lo divino, sólo temporalmente ausente y retraído.⁴⁷⁴ Löwith pretende demostrar dicho trasfondo religioso mediante la remisión de la diferencia ontológica a la diferencia bíblica entre el Creador y lo creado⁴⁷⁵ y mediante el análisis de la pregunta "¿por qué hay ente y no más bien nada?". Para Löwith, en todas sus diversas formulaciones (ente, algo), esta pregunta remite al pensamiento bíblico:

Heidegger piensa *dentro* de la tradición cristiana *contra* ella al formular esta pregunta [¿por qué hay ente y no más bien nada?], y no dentro de una tradición metafísica ininterrumpida desde "Anaximandro hasta Nietzsche"; pues en la filosofía griega, antes del cristianismo, nunca fue formulada la pregunta de por qué hay ente, pero sí la pregunta de si es mejor para el ser humano ser o no ser⁴⁷⁶

Para Löwith, la pregunta "por qué hay ente y no más bien nada" es una pregunta no griega. Si Heidegger quiere hacer de esa pregunta la pregunta fundamental de la metafísica, entonces no puede trazar una línea de continuidad de los griegos hasta Nietzsche, porque según Löwith la cosmoteología griega impedía el surgimiento de dicha pregunta,⁴⁷⁷ que sólo bajo el paraguas del pensamiento bíblico puede surgir. De acuerdo con Löwith, la pregunta por la radical contingencia de todo lo existente, que podría igualmente *no* existir, presupone la doctrina de la creación, según la cual el

⁴⁷⁴ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 324: "Pero este ser tan invocado ya no es más el Dios de la metafísica, aunque sí un camino hacia lo divino y una instancia superior, "el trascendens absoluto", en relación con el cual todo ente real es nulo."

⁴⁷⁵ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 333) "Así como Agustín, en un pasaje dramático de las *Confesiones*, interroga a todo el mundo si Dios se muestra en él en alguna parte, y del cielo y de la tierra, del mar y del aire, recibe la respuesta de que ellos no son Dios, así también dice Heidegger: "No importa dónde ni cuánto toda investigación busque el ente, no encontrará por ninguna parte el ser."

⁴⁷⁶ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 330.

⁴⁷⁷ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 330: "No podría ser casualidad que hayan sido filósofos no anteriores sino posteriores al cristianismo (Leibniz, Schelling, Kierkegaard, Scheler, Heidegger) los que preguntaron: ¿por qué hay ente?"

mundo fue creado de la nada por la voluntad divina, y que igualmente podría *no* ser.⁴⁷⁸ Según Löwith, que el mundo pudiera *no* ser sería una idea incomprensible para los antiguos. Para la cosmoteología el mundo *es*, y el ser humano es en él; éste podría no ser, pero el mundo no podría no ser porque lo que existe es el mundo: sería como pensar en un mundo sin mundo o una existencia sin existencia. Así es como Löwith, con su radical distinción entre cosmoteología y antropoteología tilda al pensamiento heideggeriano como un pensamiento cristiano contra el cristianismo:

la "pregunta conductora" de la metafísica forma parte de "los restos de la teología cristiana que por mucho tiempo no fueron expulsados completamente de la problemática filosófica"⁴⁷⁹

Por último, Löwith acusa a Heidegger de trabajar de espaldas a los conocimientos proporcionados por las ciencias de la naturaleza. No es que Löwith sea un acrítico seguidor del progreso de las ciencias; ya hemos visto que el concepto de mundo de las modernas ciencias de la naturaleza es, según Löwith, un concepto pobre y meramente utilitario. Sin embargo, Löwith sostiene que hay que tomar filosóficamente en consideración dichos conocimientos:

El intento de Heidegger de superación de la metafísica desconoce que los impulsos productivos de todo el pensamiento actual hace ya cien años que no surgen de la filosofía, sino que se deben a los grandes descubrimientos científicos del siglo XIX. Después de que la física moderna de Copérnico y Kepler hasta Galileo, Newton y Einstein revolucionara la imagen del *mundo*, Darwin, Marx y Freud fueron quienes colocaron -biológica, sociológica y psicológicamente- al *ser humano* en una perspectiva de la que no puede sustraerse nadie que todavía quiera decir, sobre el mundo y sobre el ser humano, algo con una justificación comprobable. La meditación filosófica sobre todo lo

⁴⁷⁸ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 329: "¿Pero es esta pregunta realmente la pregunta de la metafísica? ¿O ella es sólo posible y pertinente sobre el transfondo de la teología bíblica, según la cual el todo del ente es creación de Dios y no podría existir en sí, mientras que Dios, en tanto ens increatum, existe necesariamente?"

⁴⁷⁹ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, p. 332.

que es por naturaleza -es decir, el mundo- no puede correr sencillamente detrás del progreso de las ciencias, pero tampoco puede dejar de lado la ciencia sin quedar suspendida en el vacío⁴⁸⁰

Löwith, quien argumenta sobre la base de sus años de estudio en Friburgo de filosofía y *biología* con el premio nobel de medicina Hans Spemann, insiste en el carácter irrebalsable, aunque nunca definitivo, de las ciencias. Para él, el (voluntario o involuntario) desconocimiento por parte de Heidegger de los desarrollos científicos (de las ciencias de la naturaleza, pero también de la sociología o la psicología) es una prueba más del pensamiento esencial (o sea, esencialmente religioso, según Löwith) de Heidegger.

4.5. Filosofía de la historia

La historia justifica lo que queramos. De hecho, no enseña nada, porque lo contiene todo. Cuántos libros se han escrito con el título de *La moral de esto, Las consecuencias de aquello...*⁴⁸¹

A diferencia del tema central de la primera etapa del pensamiento de Löwith (la caída del pensamiento en la historia y en la política), que apenas tuvo continuidad en textos posteriores, el tema central de la segunda etapa del pensamiento de Löwith (la crítica de la filosofía de la historia) siguió siendo dominante en la tercera etapa de su pensamiento.⁴⁸² En lo esencial, Löwith no añade en esta etapa ninguna perspectiva nueva en su crítica de la filosofía de la historia que no se encontrara ya en el *Meaning in*

⁴⁸⁰ Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo...*, pp. 334-335.

⁴⁸¹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 397.

⁴⁸² "Marxismus und Geschichte" (1958), en SS 2, pp. 330-345; "Mensch und Geschichte" (1960), en SS 2, pp. 346-376; "Das Verhängnis der Fortschritt" (1963), en SS 2, pp. 392-410; "Geschichte und historisches Bewusstsein" (1966), en SS 2, pp. 411-432; "Christentum, Geschichte und Philosophie" (1966), en SS 2, pp. 433-451; "Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen" (1968), en SS 9, pp. 195-228; "Wahrheit und Geschichtlichkeit" (1970), en SS 2, pp. 460-472; "Philosophische Weltgeschichte?" (1970), SS 5, pp. 249-276, "Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens" (1971), en SS 9, pp. 229-400.

History: realiza una dura crítica de los presupuestos filosófico-históricos del marxismo (y, por lo tanto, de la doctrina filosófica en la que se apoyaban los regímenes del otro lado del telón de acero); contrapone cada vez con mayor intensidad la desproporción entre la historia humana y la historia del universo; expone una crítica de la idea de progreso más detallada; describe a Vico como el iniciador de las modernas ciencias históricas o humanas, etc. Pero la perspectiva crítica con respecto a la filosofía de la historia no varía. Lo más destacable es que en esta tercera etapa Löwith descubre a Valéry, para quien la historia es absolutamente indiferente, llegando a defender el poeta-pensador francés que la historiografía no tiene más valor para el conocimiento del pasado que una novela. Además, para Valéry los personajes históricos juegan el mismo papel arquetípico que los personajes literarios. Su existencia pasada o su inexistencia en cuanto literatura es indiferente para un presente que busca modelos o arquetipos para comprender el presente: a tal efecto, podríamos señalar, Napoleón y Teseo tienen el mismo valor.

De acuerdo con Löwith, la filosofía de la historia considera el pasado como preparación del futuro y está orientada hacia éste, del que espera que introduzca un cambio radical. No busca lo repetitivo, sino lo excepcional que está por venir. Los antiguos, en cambio, pensaban la historia según Löwith, desde el punto de vista de la alternancia entre ascensión y ocaso, vida y muerte. Por esa razón, para Löwith:

pensar, en el momento del triunfo, en el vuelco del destino es lo que conviene a una persona digna de ser recordada. Y ésta era, allá donde el sentir clásico se mantenía vivo, la sabiduría última del historiador y del político capaz de obrar y de pensar sin hacerse ilusiones. Difícilmente podemos imaginar a un estadista moderno, sea del este o del oeste, que sea capaz de decir, una vez concluida con una victoria la última guerra mundial: ¡Moscú y Washington sufrirán en su momento el mismo destino que hemos deparado a Berlín! Pues la conciencia histórica formada sobre la base de Marx y Comte ya no sabe pensar de manera conjunta el "en su momento" del futuro y el "en su momento" del pasado, por cuanto no está dispuesto a admitir que todas las cosas terrenales nacen y perecen⁴⁸³

⁴⁸³ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, pp. 235-236.

En la época moderna solamente autores como Maquiavelo, Federico II o Churchill han desarrollado según Löwith una reflexión sobre la historia que no fuera filosófico-histórica. Para ellos, la historia no era un camino de progresivo cumplimiento y perfección sino, como lo fue para los antiguos, el terreno de juego de una Fortuna que alterna ganancias y pérdidas, victorias y derrotas, apogeo y decadencia, etc. Ellos habrían rechazado la idea de un progreso *en la historia*, pues como personas de acción eran sabedores de que cualquier logro novedoso desencadena automáticamente nuevos peligros y nuevos males.⁴⁸⁴ La historia, según Löwith, está caracterizada por los equilibrios y las compensaciones, pues no existen victorias totales, apogeos indefinidos o ganancias infinitas. Dado que para Löwith toda organización política sufre el mismo destino que los organismos físicos,⁴⁸⁵ la idea del progreso le resulta un contrasentido, al que sin embargo los modernos estamos condenados.⁴⁸⁶

Para Löwith el progreso se ha convertido en nuestra fatalidad. Los filósofos modernos pensaron que los progresos en la historia conducirían a un mayor bienestar y una mayor felicidad general. Sin embargo, no se percataron de que el aumento de los medios que mejoran la vida humana también aumentan los medios de su destrucción. Löwith cita múltiples ejemplos para ilustrar esta idea, a primera vista contraintuitiva. El dilema del progreso al que estamos condenados según Löwith se muestra por ejemplo en el Manifiesto Russell-Einstein de 1955, donde un número considerable de científicos demandaba un empleo extremadamente cauteloso de las armas nucleares y de la amenaza de su uso, animando a las autoridades políticas a buscar soluciones pacíficas. Sin embargo, la fatalidad no solamente residía en que eran los mismos científicos que alertaban ante el peligro de las mortíferas armas los que las habían fabricado, sino también en que la competición política de la Guerra Fría entre dos superpotencias encaminaba a ambas a una guerra por el progreso (principalmente científico) que simultánea y correlativamente aumentaba las posibilidades de destrucción. Del mismo modo, Alfred Nobel albergaba la esperanza de mejorar las condiciones de vida del ser humano al inventar la dinamita, que facilitaría las construcciones y las demoliciones,

⁴⁸⁴ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 334.

⁴⁸⁵ Según Löwith, de la cosmoteología se deriva una cosmopolítica. Las comunidades humanas reproducen a pequeña escala el orden cosmológico.

⁴⁸⁶ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 347.

pero su invento fue empleado en la guerra para la destrucción; también del mismo modo los grandes ideales pacíficos o de justicia social (sean éstos religiosos o políticos) han producido innumerables guerras y efectos aun más perniciosos que los problemas que pretendían solucionar.⁴⁸⁷ Así, según Löwith, el dilema del progreso aboca hacia la destrucción.⁴⁸⁸ No es causalidad para Löwith que el profeta actual sea el científico y que el intérprete de la Providencia, ahora pensaba como Progreso, sea el físico. Sin embargo, Löwith pensaba que era posible solucionar ese dilema desechando la teleología y el futurismo insertos en la idea de progreso, y volviendo a la comprensión del progreso en plural (como progresos) y unidos indisolublemente a las decadencias. Aquí Löwith pone, de nuevo, el ejemplo de la antigüedad, donde el ingenio técnico según Löwith no fue sacralizado y por eso Prometeo fue encadenado. Los mitos griegos, de acuerdo con Löwith, manifestaban un temor sagrado ante la intervención humana que intentan conjurar mediante cultos y sacrificios. Nosotros, sin embargo, estamos fatídicamente condenados al Progreso. Y, sin embargo, para Löwith

el progreso es, pues, un movimiento del devenir hacia algo futuro; pero no todo devenir ni toda evolución son progreso. El caudal de agua de un río se mueve hacia algo, pero no progresa. Todo cuanto está orgánicamente vivo se mueve hacia algo, pero no progresa. [...] Incluso la historia de la evolución, vista a grandes rasgos, sólo representa un progreso -que conduce de los seres vivos unicelulares hasta el ser humano- cuando el criterio que se emplea es el de la creciente diferenciación de la organización biológica y la formación de un sistema nervioso central coronado por el cerebro. Esta forma de interpretar la supuesta sucesión de los fenómenos de la vida es teleológica y supone que toda la naturaleza apunta de entrada al ser humano⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 224: "El sermón de la montaña es, desde luego, sumamente humano, pero la expansión del cristianismo por el mundo ha provocado las guerras de religión más cruentas. Cuanto más absoluta es una reivindicación moral, religiosa, social o política, tanto más fácil será que sus efectos sean precisamente los contrarios."

⁴⁸⁸ El contexto de la Guerra Fría permite dar cuenta de la intención última de estos textos.

⁴⁸⁹ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 332.

Ahora bien, Löwith llama a una dietética de las expectativas, pues sólo hay desilusión donde hubo ilusión,⁴⁹⁰ desesperación donde hubo esperanza, y absurdo donde hubo sentido.

4.6. Conclusiones

En este cuarto capítulo, dedicado a la tercera etapa del pensamiento de Löwith, hemos expuesto en primer lugar la principal novedad de esa etapa: el concepto de mundo. Las comparaciones entre antigüedad y pensamiento bíblico o logos del cosmos y señor de la historia quedan enriquecidas con la distinción entre cosmoteología y antropoteología; una distinción que le permite a Löwith ofrecer algunos rasgos de (lo que él defiende que es) la principal ocupación de la filosofía: el mundo. Desde esta nueva adquisición Löwith retoma varios temas ya tratados anteriormente: la crítica de la religión, la defensa de un sano ateísmo y del suicidio, la recuperación nietzscheana de la antigua concepción de la naturaleza, la crítica a Heidegger, la crítica de la filosofía de la historia, etc. Si quien esto escribe tuviera que evaluar la deriva cosmoteológica del pensamiento del último Löwith, diría que la filosofía tiene poco trabajo que realizar en ese ámbito. Como la propia labor de Löwith demuestra, sin unos amplios conocimientos físicos, químicos, astronómicos, matemáticos y biológicos, la cosmoteología que propone tiene poco que hacer (si es que se puede decir algo sobre ese cosmos divino); y la filosofía entonces acaba volcada hacia los análisis históricos como los que despliega Löwith desde su *Probevorlesung* de 1928 hasta sus últimos textos, como "Wahrheit und Geschichtlichkeit", de 1970. Como muestra este último texto, hasta para intentar probar que la verdad no tiene nada que ver con la historia Löwith reconstruye históricamente las etapas de esa relación: desde la época en la que efectivamente la historia no era considerada filosóficamente (antes de Hegel) hasta su posterior absolutización (después de Hegel). *Parece como si su búsqueda de "mundo" le llevara inevitablemente hacia una historia de la que quiere escapar.* Como yo no pretendo en cambio huir de la historia, considero que lo más granado de la filosofía de Löwith se encuentra en sus análisis históricos, que, basados en la radical distinción entre la antigüedad y el pensamiento bíblico, iluminan aspectos no pensados de la obra de Nietzsche (un Nietzsche anhelante de redención dionisiaca, pero redención al fin y al cabo), de

⁴⁹⁰ Löwith, K., *El hombre en el centro...*, p. 139.

Heidegger (un Heidegger demasiado vinculado a la religión o la religiosidad), de la modernidad (demasiado cristiana), etc. Creo que no es casual que su libro más leído sea *Meaning in History*, que recoge su crítica de la filosofía de la historia trazando paradójicamente una historia de la filosofía de la historia. Por eso parece preferible quedarse con las herramientas para el análisis histórico que ofrece Löwith en vez de decantarse por pensar un logos del cosmos o una cosmoteología que, aunque en su lucha contra el pensamiento bíblico hagan que se vuelva nuestra mirada a la transparencia del mundo y supriman los trasmundos salvíficos, en términos filosóficos son estériles.

5. Una interpretación *weberiana* del debate sobre la secularización

5. 1. El debate alemán sobre la secularización (Schmitt, Löwith, Blumenberg) desde la sociología de la religión

El llamado “proceso de secularización” es un proceso universalizable (esto es, planetariamente expandible) que, sin embargo, sólo desde Europa pudo tener lugar. Europa se ha secularizado siguiendo unas dinámicas que no tienen que ver exclusivamente con los procesos de modernización, sino con las distintas relaciones entre la Iglesia (y sus diversas confesiones), el Estado y la Nación, habidas en cada una de las sociedades y territorios de la vieja Europa.⁴⁹¹ Son estos patrones secularizadores, diferentes según las regiones y países, los que explican que la diferenciación de esferas sociales dé lugar en Europa (pero al principio, sólo en Europa) al declive de las creencias y prácticas religiosas, así como a la diversidad europea en las relaciones entre lo religioso, lo secular, lo estatal, lo nacional y lo social. A su vez, estos patrones de secularización, que marcan el carácter de cada una de las grandes sociedades europeas (incluso antes del Estado-Nación), marcan igualmente los debates literarios e intelectuales que pretenden analizar dicho proceso. En este capítulo analizaremos, en primer lugar, el patrón que según la sociología de la religión configura el mundo alemán, hasta el masivo abandono de los iglesias institucionales a partir de los años sesenta del siglo XX; en segundo lugar, describiremos sumariamente la teoría de la secularización de Weber que, a nuestro juicio, es mucho más rica y fecunda que las

⁴⁹¹ Casanova, J., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012, p. 286.

propuestas salidas del debate sobre la secularización que mantuvieron Schmitt, Löwith y Blumenberg en los años sesenta; y en tercer lugar, evaluaremos este mismo debate desde la perspectiva de la sociología de la religión y de la teoría de la secularización de Weber.

5.1.1. Una teoría general de la secularización: Europa

En este capítulo pretendo analizar el debate público alemán sobre la edad moderna y la secularización (Schmitt, Löwith y Blumenberg principalmente) desde la perspectiva de la sociología de la religión que se ocupa de las dinámicas secularizadoras. Esta perspectiva se apoya en los principales sociólogos de la secularización desde los años setenta: Martin, Casanova, Taylor, Joas, Davie, Hervieu-Léger, Bruce, Asad, Van der Veer, Bauberot, Poulat, Portier, etc. Considero que, sin analizar los distintos patrones que condicionan el marco religioso-político de las distintas tradiciones intraeuropeas es imposible alcanzar la claridad necesaria en un debate tan complejo en el que se entremezclan cuestiones filosóficas, religiosas, históricas y políticas. Porque, digámoslo abiertamente desde el comienzo, el debate entre Schmitt, Löwith⁴⁹² y Blumenberg (y Peterson, Leo Strauss y Vögelin) es un debate en el que hay que insertar la realidad institucional de las religiones presentes en Alemania, el papel de los intelectuales y el contexto político. Ese mismo debate, en otros marcos, tiene un significado diferente en función de la configuración político-religiosa en que se recibe. Así, en los últimos tiempos el debate sobre la secularización se recibe acríticamente en Italia y España; en Francia llega conspicuamente en los ochenta, tras el auge migratorio musulmán y el *affaire* del velo, ligado a la derecha política republicana; y en el mundo angloparlante suele interpretarse desde ideas como la del progreso. ¿Por qué? Daremos una explicación general, apoyándonos en una serie de estudios que vinculan las dinámicas de la secularización con las configuraciones nacionales, las cuales a su vez hacen que el debate tenga unos presupuestos distintos en cada país. Es decir, defenderemos que las relaciones entre religión y política generan un terreno histórico y social del que parten todos y cada uno de los debates intelectuales sobre la cuestión de la secularización. No nos interesa, por tanto, la historia conceptual y filosófica del término secularización

⁴⁹² Hay debates Schmitt-Peterson, Löwith-Blumenberg, Schmitt-Blumenberg y citas recíprocas en muchos textos.

(Zabel, Lübbe, Marramao, Monod⁴⁹³) sino los patrones sociológicos que explican a su vez lo que está en juego en cada debate y las instituciones (seculares y/o laicas) que les subyacen.

Pues existe un relato simplón, lineal, evolucionista y teleológico de las relaciones entre política y religión en la historia europea, según el cual, desde el siglo XVI o el siglo XVIII (en función de la genealogía), la historia europea consiste en un proceso de modernización y secularización en el que se afirman las instituciones centrales del mundo moderno: Estado, Ciencia, Capitalismo, Literatura, Nación, etc., en detrimento de la religión, la institución dominante de una época anterior donde ejercía un poder omniabarcante en todos los ámbitos sociales. De ese modo, el mundo moderno surgiría de un proceso de secularización (arañando espacios progresivamente a la religión) y de diferenciación de esferas sociales que se independizan del control eclesiástico. En los países del entorno de España como Portugal, Italia o Francia (países donde el catolicismo, como confesión anti-moderna y enemiga del proceso modernizador hasta el Vaticano II, ha determinado el curso histórico), éste se asume muchas veces como el relato oficial. Y, sin embargo, nada más erróneo. Las sociedades europeas no se secularizaron sin más. Al contrario, más bien llegaron a un peculiar equilibrio entre lo religioso y lo secular o laico a través de diversos patrones históricos donde se entremezclan lo religioso, lo secular, lo estatal, lo nacional y lo social, dando lugar a precarios equilibrios históricos⁴⁹⁴. A estos patrones los llamaremos, siguiendo a David Martin, *patrones de secularización*. No se trata de patrones de un proceso secularizador unidireccional y único, sino un proceso extendido en el tiempo con múltiples desvíos, rodeos y mutaciones, en el que efectivamente se abandona la situación anterior de relativo poder de la religión, pero no para llegar a un estadio libre de religión, sino a un

⁴⁹³ Zabel, H. *Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationstheorie*, Münster, 1968; Lübbe, H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Karl Albert, 2003; Marramao, G. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998; Monod, J. - C., *La querelle de la secularisation. De Hegel à Blumenberg*, J. Vrin, Paris, 2002.

⁴⁹⁴ Jellinek, Troeltsch y Weber fueron los primeros en destacar las afinidades entre determinadas confesiones religiosas y varias instituciones centrales del mundo moderno, rechazando de plano esa construcción teórica europea sobre la secularización y la progresiva disminución, y a la larga desaparición, de la religión en el mundo moderno. Puede que Weber sí creyera esto, pero no el teólogo Troeltsch ni probablemente Jellinek.

estadio en el que lo religioso permea, de manera desigual, cada una de las esferas anteriormente citadas.

5.1.2. Una Europa protestante, plural y secularizante y una Europa católica monopolista y laicizante.

David Martin ha llegado a afirmar que Europa es *una*, en virtud de la universalidad de la distinción básica entre lo religioso y lo secular; y *diversa*, en virtud de las diferentes maneras en que esta distinción se ha realizado⁴⁹⁵. Esto quiere decir que no sólo el desarrollo histórico europeo se puede comprender enteramente bajo el término secularización, sino que, con independencia del significado universal de la tesis de la secularización como diferenciación de esferas sociales, las dinámicas de lo religioso y lo secular son, en origen, dinámicas propiamente europeas. Y es que, con anterioridad a los siglos XIX-XX, todo debate intelectual a propósito de lo religioso y lo secular (o lo laico) suponía la existencia fáctica de dos instituciones: la Iglesia Católica y el Sacro Imperio Romano⁴⁹⁶. Esta dualidad de poderes, inexistente en el Imperio Romano (mal llamado Bizantino, pues él era el Imperio Romano, sin más) y en el mundo musulmán, persa, mongol o chino (por citar varias potencias euroasiáticas medievales); esa dualidad, digo, genera una unidad cultural (jamás política), basada en el cristianismo occidental, de manera tal que sólo en ella tiene lugar un proceso de secularización que, como es evidente, es propio, en origen, del mundo cristiano occidental (y no bizantino⁴⁹⁷), apenas traducible a otros contextos culturales. Es sólo dentro de esta perspectiva teológica donde surge la noción de secularización que después será utilizada por las ciencias sociales para definir el desarrollo histórico europeo como proceso de

⁴⁹⁵ Martin, D., *On secularization. Towards a Revised General Theory*, Ahsgate, Aldershot, 2005, p. 79.

⁴⁹⁶ Las tesis de Pirenne, aunque sean fácilmente criticables en el detalle histórico, en líneas generales son ciertas. Para el nacimiento de una noción de Europa son fundamentales varios acontecimientos de la baja edad media: el lento declive del Imperio Romano -Bizancio- a manos del Islam y la alianza política de los francos con los papas contra los musulmanes en el siglo VII y la Reforma Papal de Gregorio IX del siglo IX, que dan lugar a una vieja Europa que pervivió hasta el siglo XIX.

⁴⁹⁷ Se da la peculiar situación de que "secular" es un término en origen relacionado con la teología cristiana, mientras que "religión" es un término que se utiliza hoy en día en una época secular.

secularización y, más tarde, para comprender universalmente ciertos procesos como la diferenciación de esferas sociales.

Además, como bien señaló David Martin en su obra magistral de 1978, *A General Theory of Secularization*, la religión es un elemento fundamental en la constitución del carácter nacional de muchas naciones europeas. Sin embargo, mientras que en los países protestantes los símbolos de la nación y los símbolos religiosos tienden a converger, en los países católicos tienden a divergir. Aunque los patrones de secularización sean plurales en toda Europa y estén vinculados a la historia política, la distinción entre territorios católicos y territorios protestantes es decisiva, pues la Reforma es el acontecimiento central que genera el marco dentro del cual se moverá la vida política y religiosa europea de cada territorio⁴⁹⁸; y es que, como bien señala Peyrefitte, si comparamos los distintos mapas de Europa según las épocas, el establecido en el siglo XVI apenas cambia hasta nuestros días⁴⁹⁹. Además, en contra del mito secularista de una Europa que progresivamente se desprende de la religión, podemos constatar que no solamente en los últimos tiempos las Iglesias han cobrado conciencia de su papel público y adoptan el papel de religiones públicas, sino que históricamente siempre se ha mantenido la colaboración entre ambas instancias, Estado e Iglesia. No hace falta recordar que han existido y siguen existiendo Iglesias nacionales en Inglaterra y en los países escandinavos (aunque, desde el año 2000, en Suecia ya no es así), que la identidad nacional está íntimamente entrelazada con la identidad religiosa en todos los países protestantes y que, en los países católicos, incluso en la Francia laica, la Iglesia Católica obtiene de los poderes públicos un trato preferente (no sólo jurídica y financieramente, sino en el ámbito público mismo), etc. De este modo, se vuelve difícil hablar de secularización sin más. Sería más acertado hablar de precarios equilibrios históricos entre lo religioso y lo secular en relación con lo estatal, nacional y social.

Para poder describir más detalladamente estos precarios equilibrios históricos, es necesario destacar claramente las diferencias entre un norte protestante y un sur católico con sus dos correspondientes patrones de relación entre religión y diferenciación social. En el primer caso, tiene lugar un proceso de *secularización*, en el sentido de infundir en

⁴⁹⁸ Martin, D., *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford, 1978, p. 15.

⁴⁹⁹ Cfr. Peyrefitte, A., *La sociedad de confianza*, Andrés Bello, Barcelona, 1996.

el ámbito mundano, no religioso, valores propiamente religiosos. Se trata en este sentido de convertir en religioso el mundo, volviendo los límites entre lo religioso y lo secular difusos y fomentando la religión la diferenciación de esferas. Aquí encontramos tres modelos distintos (de más a menos plural): el estadounidense, el británico y el escandinavo. En el segundo caso, tiene lugar un proceso de *laicización*, en el sentido de separar tajantemente lo religioso y lo secular, confinando lo religioso a una esfera delimitada y oponiéndose la religión a la diferenciación de esferas. Aquí encontramos una variedad muy amplia de relaciones entre la Iglesia y el Estado, desde la separación francesa hasta la extrema colaboración polaca, pasando por una serie de situaciones intermedias. En todo caso, las relaciones pueden ser de enfrentamiento o de colaboración según el momento histórico, pues han existido momentos de colaboración en el régimen laico francés y de enfrentamiento en el régimen nacionalcatólico español de la época franquista.

En general, podemos describir estos dos grandes patrones de secularización con las siguientes características:

- a) Secular/laico: mientras que en los países protestantes el proceso de diferenciación de esferas sociales y emancipación con respecto a las autoridades religiosas tiende a interpretarse bajo el término "secularización", en los países católicos tiende a interpretarse bajo el término "laicización".
- b) Colusión/colisión: mientras que desde los siglos XVII-XVIII en los países protestantes hubo un proceso de colusión entre lo religioso y las distintas esferas seculares que iban surgiendo y logrando autonomía, en los países católicos hubo un proceso de colisión, que retardó claramente la emancipación de las esferas seculares o que provocó que ésta se realizara con violencia, como en Francia. Por eso en los países protestantes apenas encontramos muestras de anticlericalismo, mientras que en los países católicos el anticlericalismo es una opción socialmente más aceptada.
- c) Espiral de colaboración o enfrentamiento: mientras que las Iglesias protestantes acabaron asumiendo la subordinación al Estado y nunca pretendieron ostentar la supremacía con respecto al mismo (salvo en Estados Unidos, que lograron una

independencia con respecto al Estado tal que crearon el sistema del denominacionalismo), en los países históricamente católicos la Iglesia católica siempre ha destacado su preeminencia, generando un escenario donde la religión y los símbolos religiosos se convierten en asuntos políticos y donde acaece una fisura social y política entre dos grandes grupos (una fe militante y un ateísmo igualmente militante que suele copiar, de manera invertida, el modelo orgánico y monopolista del sistema del catolicismo) que disputan especialmente sobre los medios de socialización y la educación. Tan grande suele ser la escisión, que la mayoría de los intentos por mediar entre ambos bandos se considera como un acto de traición y de confusión. De este modo, se generan espirales violentas, polarizadoras y enfrentamientos que imposibilitan la estabilidad a largo plazo (salvo quizá en Francia). En los países históricamente protestantes, en cambio, las dinámicas político-religiosas se caracterizan por la colaboración.

d) Lo social y lo religioso: mientras que en los países protestantes se logra cierta desagregación entre la confesión y la clase social, en los países católicos este proceso no ocurre. En los países protestantes se desactiva la potencial conflictividad social de la religión al evitar la identificación de la élite social con una confesión, impidiendo que ésta obtenga un marcado tinte político, como sí ocurre en los países históricamente católicos. Encontramos en los países protestantes tres modelos: el modelo norteamericano, que disocia plenamente confesión y élite; el modelo británico, dual, azacaneado entre una élite cercana a la Iglesia estatal y unas minorías que se conforman como *dissenters*; y el modelo escandinavo, donde, a pesar de la cercanía entre las élites y la Iglesia estatal, esta última, internamente plural, tiende a fomentar a su través la movilidad social. Así, la religión no está estrechamente vinculada a la élite o a una concepción política y permea toda la vida social y política. En cambio, la ausencia de esta falta de agregación hace que en los países católicos la religión sea vista como un asunto esencialmente político y polémico.

e) Pluralismo/Monopolio: mientras que en los países protestantes el propio movimiento reformador (que en principio no aceptaba el pluralismo, como queda patente con el ejemplo teocrático de la Ginebra de Calvino, de la ejecución allí de Servet y de los vanos intentos de Castello por reivindicar al condenado) dio lugar

con el paso del tiempo a una cierta tolerancia religiosa y al pluralismo, en el ámbito católico el dominio de la Iglesia católica dio lugar a enormes escisiones políticas y sociales, oposiciones orgánicas y dogmas secularistas anticlericales⁵⁰⁰. El pluralismo protestante presenta tres modelos, ordenados de mayor a menor grado de pluralidad: en primer lugar, el modelo competitivo del denominacionalismo estadounidense, que no solamente permite sino que fomenta una pluralidad basada en la absoluta autonomía de las asociaciones voluntarias religiosas no territorializadas; en segundo lugar, la pluralidad que surge de la tensión entre una Iglesia estatal aliada con la élite cultural y grupos *dissenters* localizados en varias regiones periféricas como la Escocia presbiteriana o el Gales metodista (Gran Bretaña); en tercer lugar, la pluralidad que se halla en el interior de la propia Iglesia estatal de los países escandinavos. En los países católicos, la Iglesia Católica, como institución religiosa que reclama el monopolio de los medios de salvación en un territorio, genera un movimiento de polarización entre ella misma y sus oponentes. Puesto que la Iglesia Católica ha sabido mantener el monopolio territorial (pues a diferencia de los territorios de las diversas Iglesias protestantes como Países Bajos, Alemania o Suiza, donde encontramos una gran minoría católica -en una proporción de 40 a 60-, en los territorios de la Iglesia católica las minorías religiosas fueron suprimidas), los inconformes no tienden a organizarse religiosamente, y se genera una bancada política laicizante, anticlerical e igualmente orgánica doctrinalmente. En general, las alternativas políticas en aquellos territorios donde la Iglesia católica (u ortodoxa) ha mantenido el monopolio sobre los medios de salvación tienden a poseer el carácter religioso que ya Tocqueville denunció a propósito de la Revolución francesa, y luego por muchos otros, a propósito de la Revolución rusa. Estas alternativas copian el modelo territorial de dominio monopolístico de la Iglesia Católica, expulsando a la Iglesia Católica. El tópico del republicanismo francés, del sistema comtiano o del durkheimiano como catolicismo sin dios, refleja claramente esta concepción.

f) Libertad religiosa: mientras que en los países protestantes la libertad religiosa se entiende como libertad para practicar la religión (cuyo desarrollo último y más

⁵⁰⁰ Martin, D., *A General Theory...*, p. 119.

consecuente tiene lugar con el *denominationalism* estadounidense), como libertad que defiende la religión, en los países católicos se entiende como libertad con respecto a la religión (cuyo desarrollo último y más consecuente tiene lugar con la *laïcité* francesa), como libertad que se defiende contra las pretensiones de la religión. Es decir, dicho con términos ingleses: *freedom for religion* en el primer caso, *freedom from religion* en el segundo.

g) Integración/Separación: mientras que en los países históricamente protestantes el proceso de diferenciación de esferas sociales tendió a integrar a la religión y a las distintas y autónomas esferas sociales, fomentando que compartieran un mismo espacio haciendo lo religioso secular y lo secular religioso, en los países históricamente católicos este proceso tendió a generar separación y exclusión, dando lugar a dos ámbitos radicalmente opuestos: lo religioso y lo secular.

h) Conflictos religiosos: mientras que en los países históricamente protestantes los conflictos religiosos tienen que ver con el ataque a las creencias, en el ámbito históricamente católico tiene que ver con las implicaciones políticas y públicas de la religión. La polémica en Gran Bretaña a propósito de la publicación de *Los versos satánicos* de Rushdie apenas se entiende en los países históricamente católicos; a su vez, la polémica en Francia a raíz de la cuestión del velo apenas se entiende en los países históricamente protestantes.

i) Religión, posición social y alienación política: en ambos ámbitos (protestantes y católicos), las minorías tienden a apoyar a la oposición y a los partidos de izquierdas. Así ha tendido a hacer la minoría católica en ámbitos protestantes, apartada de las posiciones sociales elitistas (recuérdese la colaboración del Partido Católico *Zentrum* y los socialdemócratas en la Alemania de la República de Weimar), y la minoría protestante en ámbitos católicos (recuérdese el apoyo de los protestantes a la III República Francesa). Sin embargo, mientras que en los países históricamente protestantes la cuestión central es la cuestión de la libertad de conciencia, esta cuestión no es suscitada por ninguna de las dos bancadas del mundo católico. Mientras que en los países protestantes el pacifismo y los movimientos civiles tienden a tener un carácter religioso y a enfatizar el aspecto individualista, en los países históricamente católicos tienden a estar políticamente

organizados y tienen como objetivo la lucha contra la injusticia y la desigualdad social.

5.1.3. Una teoría especial de la secularización: Alemania

Entre ambos patrones encontramos tres sociedades (la de Países Bajos, Suiza y Alemania) que siguen un patrón mixto basado en pilares, cantones y *Länder* respectivamente. En Suiza encontramos una gestión de la diversidad religiosa a través de la territorialización en pequeñas unidades políticas (cantones). En los Países Bajos, la diversidad religiosa no está territorialmente tan dividida, sino que se configura una vida social a través de empresas, medios de comunicación, escuelas, etc. de cada una de las confesiones religiosas (pilarización). Sin embargo, tanto en los Países Bajos como en Suiza encontramos una identidad nacional por encima de las divisiones confesionales que se puede remontar al menos hasta la Paz de Westfalia, y que incluso tiene sus orígenes en tiempos históricos anteriores. Ambos son territorios en los márgenes del antiguo Sacro Imperio Romano Germánico que temprana y voluntariamente decidieron salirse de aquella estructura política con pretensiones universales para afirmar una especificidad nacional consciente. En Alemania, en cambio, la situación nacional no es ni remotamente parecida (incluso hoy en día, pero sobre todo antes de 1945, época a la que se refiere mi análisis). Ella sí fue víctima del Sacro Imperio Romano Germánico, que frenó la formación de una nación alemana y del Estado alemán. El mundo alemán se encontraba escindido confesionalmente entre católicos y protestantes, dividido territorialmente en múltiples Estados, principados, ducados, etc. y repartido entre dos grandes Imperios (Prusia y Austria) que incluían otras minorías nacionales y religiosas. Además, había minorías germanoparlantes fuera de esos ámbitos, además de en Suiza y en Holanda. La cuestión nacional alemana diferencia especialmente el patrón de secularización alemán del patrón mixto holandés y suizo. Se trata de un patrón especial. A pesar de la considerable presencia de la Iglesia Católica en un buen número de *Länder* (sobre todo en el sur y en el oeste, siguiendo el cauce del Rin), jamás ha tenido lugar un proceso de laicización. Al contrario, no se generó un poder civil surgido de la lucha contra la Iglesia Católica, y ésta misma fue siempre considerada como un obstáculo para la consecución de la unidad nacional, tanto en el *Kaiserreich* como en el *III Reich*. En los territorios mayoritariamente luteranos, las distintas iglesias regionales se convirtieron en una parte más de la autoridad política, pero, a diferencia de

Escandinavia, donde el luteranismo se constituyó en una Iglesia nacional, en Alemania, debido a la acentuada división territorial, no pudieron constituirse, unidas, en una Iglesia nacional alemana. Tampoco el Jefe del Estado se convirtió en cabeza de la Iglesia nacional (como en Inglaterra), ni se instituyó el principio denominacionalista estadounidense. Tampoco se generó una estructura fuertemente territorializada, similar a los cantones suizos, ni tampoco la sociedad se estructuró a través de los distintos pilares, como en los Países Bajos. Así, pues, *ni laicidad, ni Iglesia nacional, ni denominacionalismo, ni cantones, ni pilares*: en Alemania existieron una serie de Iglesias regionales protestantes (reformistas o evangélicas), dependientes del poder político correspondiente (de hecho, el *Landesherr* era *Landesbischof*), y un catolicismo siempre visto como un poder ajeno y contrario a la unidad nacional. Tan débiles llegaron a ser las Iglesias luteranas que, tras 1933, se separaron en dos corrientes distintas: *Die Deutsche Christen* (DC) y *Die Bekennende Kirche* (BK), las primeras subordinando el luteranismo a la religión política del nazismo, la segunda impugnando tal movimiento y afirmando la independencia de la Iglesia luterana con respecto a toda forma política. Por su parte, la Iglesia Católica, al igual que en el resto de países del sur de Europa donde tenía el monopolio de los medios para la salvación, no estaba interesada en una unidad nacional en la que no fuera ella el elemento formador. En 1933, de la mano de Von Pappen y del *Zentrum* (que a su vez había apoyado la investidura de Hitler como Canciller) firmó un concordato con el régimen alemán con el objetivo de defender a los fieles católicos y asegurar la libertad de la Iglesia; y en 1937, en el auge del anticatolicismo del régimen nacionalsocialista, publicó *Mit Brennender Sorge* para recordar al régimen los objetivos del concordato del 33. Por su parte, las Iglesias regionales luteranas sólo llegaron a unificarse por encima de cada uno de los Estados en un momento tan tardío como 1922, en la asociación *Deutscher Evangelischer Kirchenbund* (DEKB). Sin embargo, apenas una década más tarde, en 1933, esta asociación fue copada por los luteranos partidarios de Hitler y crearon la *Deutsche Evangelische Kirche* (DEK). Sólo tras 1945 se produjo la "normalización" de la situación de las Iglesias luteranas alemanas (de la República Federal) bajo una única asociación nacional: la *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD).

Alemania no devino un país plenamente protestante, pero tampoco plenamente católico. No tomó el camino pluralista del resto de países protestantes, donde los asuntos confesionales solían debatirse en un ámbito público relativamente tolerante, pues el

enfrentamiento con la Iglesia católica y, sobre todo, la sujeción religiosa al señor territorial, impidieron tales desenvolvimientos; ni tampoco tomaron el camino monopolista laico de Francia (dejo de lado el resto de países católicos que no accedieron hasta la tercera ola de democratización a una laicidad aceptable), pues la división territorial y confesional impidió el surgimiento de un centro político, como París, apto para el desarrollo laicizante. En Alemania faltó una clase o grupo social que bajo la bandera de la laicidad controlara el poder político, educativo y representara a la nación (aquí seguiría el modelo de Francia), o bien que convirtiera a las distintas Iglesias territoriales en denominaciones (según el modelo de EE.UU.), o bien que controlara el Estado y, de manera indirecta, la Iglesia nacional territorial (según el modelo de Escandinavia y Gran Bretaña). No, no encontramos laicidad (extranjerismo), ni denominacionalismo (impensable en general en toda Europa), ni Iglesia nacional (que podría haber sido el camino más transitable), pues la división territorial y confesional, y la dependencia de los pastores protestantes con respecto al señor territorial, impidieron la creación de estructuras religiosas unificadoras del mundo protestante alemán, hasta un momento tan tardío como 1922.

5.2. La teoría de la secularización de Weber

5.2.1. Max Weber y la filosofía de la historia

5.2.1.1. Lo histórico-universal en Weber

La obra de Weber es inmensa y la bibliografía secundaria, inabarcable. En esta segunda parte abordaré "exclusivamente" la cuestión de la filosofía de la historia en la obra de Weber, prestando especial atención al tema de la secularización. Para nosotros, Weber es un historiador que hace filosofía de la historia mediante la sociología de la religión y que, sobre todo en la *Zwischenbetrachtung*, desarrolla una teoría de la secularización.

Weber y su círculo intelectual se mueven en la órbita de un neokantismo afín al liberalismo y al socialismo. En este círculo "filosofía de la historia" significa, en términos puramente filosóficos, una concepción teleológica de la historia y, en términos políticos, conservadurismo prusiano. En manos de los neokantianos, la filosofía de la

historia se había convertido en una mera metodología del conocimiento histórico⁵⁰¹ donde la historia (política) no aparecía por ningún lado. Una consideración filosófica como la de Hegel, atenta al pasado de culturas como la china, la hindú, la egipcia, la griega, etc., no se encontraba por ninguna parte.

Ahora bien, ¿por qué "Weber y la filosofía de la historia" si Weber jamás recurrió al término filosofía de la historia para caracterizar su producción? Es cierto que no era una etiqueta apta para sus proyectos. En su época, la expresión estaba demasiado cargada de hegelianismo, designando peyorativamente una concepción de la historia regida por un principio o esquema abstracto y teleológico presupuesto previamente. Además, Weber creció intelectualmente en un entorno kantiano, donde la filosofía de la historia se entendía como metodología de las ciencias históricas o ciencias del espíritu. En ese medio, la filosofía de la historia sustantiva, no solamente metodológica, estaba asociada a la especulación metafísica y al espíritu político prusiano, dominador y autoritario. Pocos motivos tenía Weber para recurrir a esta expresión. Ni él ni muchos de sus contemporáneos tuvieron una apreciación positiva de la filosofía de la historia. Podemos citar múltiples ejemplos: Troeltsch, Windelband, Simmel, Tönnies, Rickert o Dilthey no pergeñaron una filosofía de la historia *à la Hegel*. Las razones de fondo son que a finales del siglo XIX la filosofía de la historia era una disciplina filosófica completamente desacreditada. El propio término "filosofía de la historia" (*Geschichtsphilosophie*) estaba asociado con una concepción de la historia encadenada a la jerga hegeliana. Se trata, claramente, de una interpretación sesgada de Hegel en una época que podemos describir telegráficamente del siguiente modo: Kant domina las universidades y el vitalismo de corte nietzscheano el mundo editorial y cultural. Sin embargo, la historia y la consideración teórica de la historia (lo que hoy llamaríamos sin más filosofía de la historia) recorren completamente la obra de Weber. Weber mantiene una relación con la historia en tanto historiador, en tanto participante del debate sobre la naturaleza del conocimiento histórico y el método de las ciencias culturales y en tanto sociólogo de la religión. Son tres las capas que se superponen. No puede aceptar el rótulo "historia universal" o "filosofía de la historia" porque estaba lastrado. Pero es cierto que sin el papel de la historia y de la "filosofía de la historia" no se entiende su obra.

⁵⁰¹ Como ocurre en Dilthey, Rickert o Troeltsch.

a) Weber comenzó como un historiador de la economía. Todos sus trabajos parten de la historia. La penetración de la historia en los estudios de economía, derecho o filosofía de las universidades alemanas del siglo XIX es algo sabido. De hecho, la importancia de la historia en estos estudios dio lugar al historicismo como ideología alemana.

b) También se sumó al debate metodológico sobre la historia. El texto de 1906 "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura" es clarividente a estos efectos, así como en general los escritos recogidos en el volumen sobre *Wissenschaftslehre*. Aquí es donde la mayoría de los historiadores de la filosofía de la historia han ido a buscar la filosofía de la historia de Weber, como si fuera meramente una consideración sobre la metodología de la historia y no una propuesta sustantiva.

Uno de los estratos de la filosofía de la historia weberiana nunca dejó de ser *una teoría del conocimiento histórico* en diálogo y debate con la escuela filosófica neokantiana de Baden y con el neokantismo berlinés, en especial con Dilthey y Simmel. Lo que Marianne Weber -que no su marido- agrupó bajo el rótulo fichteano de teoría o doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*) son principalmente los escritos de Max Weber que, no sin reparos, podrían tildarse de metodológicos. Sin embargo, Weber, como historiador económico y jurista devenido sociólogo, poco interés podía tener en los debates filosóficos sobre la naturaleza del conocimiento histórico, y cuando participó en ellos, fue para quejarse de la esterilidad de dichos debates, si no iban acompañados de investigaciones históricas.⁵⁰²

Cuando en los manuales en castellano sobre filosofía de la historia aparece la figura de Max Weber (cosa que no siempre ocurre), siempre se analizan sus escritos metodológicos, pero no su sociología de la religión. Ocurre con Weber lo mismo que con Hegel, cuando se leen las introducciones a las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* sin leer las lecciones al completo; o con Marx, cuando se lee el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* o el *Manifiesto Comunista* sin leer *El Capital*. Sus filosofías de la historia y los principios teóricos que las mueven se encuentran *in actu exercito*, en su plasmación viva. Veamos el caso de Max Weber con tres ejemplos de los últimos años. Los escritos de filosofía de la

⁵⁰² Hennis, W., "Estar libre de valores como un precepto del distanciamiento", en *Arbor* 539-540, p.12 ss.

historia en España, cuando han buscado la filosofía de la historia en Weber, han ido a buscarla a los escritos sobre metodología (Benavides, Roldán o Muñoz).⁵⁰³ Todos ellos entendieron la filosofía de la historia de Weber como metodología histórica y, si acaso, como lógica de las ciencias sociales.

c) Sin embargo, Weber redactó en sus últimos años unos ensayos sobre sociología de la religión que pueden considerarse como una verdadera filosofía de la historia, como unas verdaderas *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, si queremos decirlo hegelianamente. En el último decenio de su vida, sí podemos encontrar una gran filosofía de la historia, que tiene en cuenta los debates sobre la naturaleza del conocimiento histórico, pero que se eleva sobre ellos para generar lo que hoy llamaríamos un gran relato, una gran filosofía de la historia bajo el nombre de sociología de la religión y donde se encuentra su teoría de la secularización.

5.2.1.2. El olvido de la historia en la recepción de Weber

Los acontecimientos de 1933 suponen un corte en la imagen de Weber.⁵⁰⁴ Hasta entonces, Weber es conocido principalmente en Alemania y, además, como el autor de la tesis sobre la relación de afinidad entre una determinada ética protestante y el espíritu del capitalismo moderno. Fue este libro, publicado en 1904/1905 en forma de artículos en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, el que le dio la fama mundial de la que desde entonces ha gozado de forma ininterrumpida. No obstante, Weber también era reconocido como el pensador de una serie amplísima de temas:⁵⁰⁵ la política, la sociología, la historia económica, la antropología,⁵⁰⁶ la ciencia, etc. Esta polifacética

⁵⁰³ Benavides, M., *Filosofía de la historia*, Síntesis, Madrid, 1994; Roldán, C., *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, Tres Cantos, 1997; Muñoz, J., *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

⁵⁰⁴ Gil Villegas, F., *Max Weber y la guerra académica de los cien años (1905-2012)*, FCE, México, 2013.

⁵⁰⁵ Mommsen, W., *The political and social theory of Max Weber. Collected Essays*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, pp. 169-181.

⁵⁰⁶ Como señalaron Lukács, Landshut, Löwith, Marcuse, Strauss o Vögelin.

imagen de Weber, sin embargo, queda truncada en 1933. Weber no era un autor fácilmente acomodado a los intereses de la intelectualidad nacionalsocialista (así como tampoco para el comunismo, el socialismo o el pensamiento hebreo) y su obra cae en el olvido en Alemania. Pero Talcott Parsons,⁵⁰⁷ que había realizado una estancia de investigación en Heidelberg y había establecido contactos con Marianne Weber, traduce y publica en inglés en 1930 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Así, al declive de la estrella weberiana tras 1933 en Alemania le corresponde el auge en Estados Unidos en los años treinta, de la mano de Parsons. Ya en los años cuarenta y cincuenta la sociología norteamericana convierte a Weber en uno de los padres fundadores de la sociología y proyecta esa imagen durante todo el período de la Guerra Fría sobre el así llamado mundo libre. Los sociólogos norteamericanos tomaron los escritos de Weber como una especie de cantera conceptual, un arsenal de conceptos sociológicos o un depósito utilizable a voluntad. Su entronización como clásico de la sociología, gracias sobre todo a *Economía y sociedad*, hizo que las problemáticas sobre la historia no fueran consideradas en absoluto. A esta imagen de Weber contribuyó parcialmente su propia mujer, al hacer creer que *Economía y Sociedad* era la *Summa sociologica* de Weber, cuando no es más que un palimpsesto. De este modo, Weber quedó alejado de las consideraciones históricas durante las varias décadas de monopolio interpretativo norteamericano sobre su obra.

Además, la reordenación política y académica posterior a la Segunda Guerra Mundial hizo de la sociología de la religión weberiana un punto ciego. Los textos de Weber, cual caja de herramientas, fueron utilizados instrumentalmente para todo tipo de justificaciones, que poco tenían que ver con las preocupaciones propiamente weberianas. No es que dicha reappropriación sea censurable en cuanto tal (pues si el proceso histórico se caracteriza por algo, es por reappropriarse del pasado con sentidos diferentes); pero hay que investigar a qué intereses servía dicha reappropriación. Los sociólogos se sentían muy incómodos con los textos de la sociología de la religión, así como con *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que ofrecían una explicación "meramente" histórica, basada en las otrora importantes cuestiones

⁵⁰⁷ No me interesa directamente la recepción americana de Weber, vía Parsons y Mills, interesada en crear a un padre fundador de la sociología como ciencia, sino en aquellos autores que partiendo desde Max Weber se han dedicado a la sociología de la religión, continuando su proyecto.

religiosas, sobre el surgimiento del moderno espíritu del capitalismo. No es de extrañar que, en el relato sociológico habitual del desarrollo del pensamiento de Weber, el paso de los años diez a los años veinte, normalmente conocidos como el paso de la historia a la sociología, sean los años decisivos: "¡Ha muerto la historia! ¡Viva la sociología!"

Es bien sabido que, durante toda la guerra fría, Marx fue considerado como el pensador de referencia del mundo comunista, mientras que Weber lo era en el así llamado mundo libre. En esa contraposición de concepciones del mundo, el énfasis en el estudio de estos pensadores se ponía en lo económico-social, en correspondencia con el aspecto diferenciador esencial de las dos cosmovisiones. De ahí que *Economía y sociedad* fuera el texto de referencia en vez de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* o la sociología de la religión, que eran más bien tratadas como un atavismo, aunque polémico, de cierto *Kulturprotestantismus* decimonónico. La recuperación de Weber en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial⁵⁰⁸ prestó especial atención a la política y a la historia, pero no a la concepción de la historia, sino a la actuación histórica de Weber. Cuando a partir de 1964 los estudios sobre Weber florecen con fuerza en Alemania, la sociología de la religión estaba ya arrinconada.⁵⁰⁹ El debate alemán de los años setenta y ochenta suponía un Weber sensible a la historia, pero como el debate se focalizó en la tesis de la racionalidad y de la racionalización,⁵¹⁰ se mantuvo demasiado imbuido de ese evolucionismo que Weber tanto rechazó. Algunos autores como Schluchter o Mommsen dieron un paso más allá, interesados como estaban en conectar la filosofía de la historia de Weber con su sociología política y con sus escritos políticos, pero no con la sociología de la religión. Igualmente, la reevaluación realizada por Hennis en los años ochenta⁵¹¹ subrayó la dimensión histórico-teórica del pensamiento de Weber; pero el énfasis en la antropología, y lo perenne de la pregunta central de Weber y de la tradición de la filosofía política clásica, dejaron en la sombra su pensamiento filosófico-histórico.

⁵⁰⁸ Winklemann, esencialmente y, posteriormente, Mommsen.

⁵⁰⁹ Véase el volumen que recoge las intervenciones del congreso de 1964: Stammer, O., *Soziologie heute*, J. C. B. Mohr, Paul Siebek, 1965.

⁵¹⁰ El debate entre Schluchter y Habermas.

⁵¹¹ Hennis, W., *Essays in Reconstruction*, Allen & Unwin, London, 1988.

Sin embargo, desde los años setenta del pasado siglo, la atención de los estudios weberianos ha ido desplazándose hacia los escritos sociológico-religiosos. Podríamos sospechar que este proceso tiene lugar en consonancia con el auge del papel de la religión (y concretamente del islam) en cuestiones geopolíticas (Irán, 1979), primero contra la URSS (Afganistán) y luego como nuevo "enemigo" de Estados Unidos después de la caída de aquella. En 1974 Nelson apunta a la *Vorbemerkung* como clave de bóveda del pensamiento weberiano. En 1975, en un demoledor e intempestivo artículo, Tenbruck propuso considerar la sociología de la religión como la verdadera obra de Weber. Schluchter, Habermas y el resto de sociólogos alemanes dirigieron por vez primera su atención hacia la sociología de la religión. En los años ochenta, Schluchter comienza a publicar en Suhrkamp estudios detallados sobre la sociología de la religión weberiana. No obstante, la conexión de la sociología de religión con la filosofía de la historia ha sido más tardía, sobre todo a partir de los escritos de Turner, Scaff y Piedras Monroy.

5.2.2. La sociología de la religión como filosofía de la historia

5.2.2.1. La ética protestante: a la modernidad mediante la religión

Weber es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Gracias a esta obra pasó a la historia de varias disciplinas. En los años veinte su anterior actividad en múltiples registros de la vida alemana le granjeó una muy extensa fama como gran polígrafo alemán, especialmente en el ámbito de lo público. Desde los años cincuenta y sesenta, *Economía y sociedad* se ha convertido en el gran clásico de la sociología, por encima de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, con la que los sociólogos de estricta observancia no saben bien qué hacer. Desde los años ochenta, la publicación académica de su obra ha generado una refinada weberología, engendrando incluso una disciplina propia: los *Weber-Studies*. Ahora bien, sin *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber no se habría convertido en todos estos diferentes productos culturales. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* es "la obra", la gran obra que crea un gran nombre. Es como la *Crítica de la razón pura* de Kant, el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche o *Ser y tiempo* de Heidegger. Es su obra central. Y también la

menos leída y la peor comprendida. La tesis es realmente ajena a nuestra vivencia del mundo moderno, pues afirma que el acceso a la modernidad se hizo desde la religión. En España, esto es, en un ambiente donde el catolicismo fue mayoritario y se convirtió precisamente en el enemigo implacable de esas tendencias modernas, esta tesis resulta inverosímil. Pero a veces hay que distanciarse de la propia circunstancia para comprender los procesos históricos y sociales desde un punto de vista más amplio. A tal efecto, el percatarse de que "religión" se dice de muchas maneras (por no hablar de "modernidad") es algo que abre nuevas perspectivas.⁵¹²

5.2.2.2. Qué dice *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*

¿Qué ocurre con la famosa tesis sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo? Se trata de una tesis compleja y, muchas veces, muy mal comprendida. No se dice con ella que el protestantismo fuera la causa genética del capitalismo. Tampoco se dice que el protestantismo fuera una condición necesaria o suficiente para el desarrollo del capitalismo. No se puede trazar sin más una relación entre protestantismo y capitalismo puesto que Weber, ya desde el título, habla de una *ética* protestante y de un *espíritu* del capitalismo. ¿Quiere entonces decir que la *ética* protestante fue la causa genética o la condición necesaria o suficiente del *espíritu* del capitalismo? Tampoco. ¿Qué se quiere decir, entonces?

Por un lado, Weber no habla de una *ética* protestante en general, sino específicamente de la ética de algunas sectas protestantes que favorecen un modo de vida ascético, racional y metódico. Weber está interesado particularmente en la conducción de la vida cotidiana de estas sectas, que, a la larga, y por motivos exclusivamente religiosos, permiten la santificación de la vocación.

Por otro lado, Weber no habla del capitalismo como sistema económico, sino del *espíritu* del capitalismo como una mentalidad económica caracterizada por una

⁵¹² El punto clave de su argumentación radica en la conexión que establece entre racionalización y ciertas corrientes del protestantismo.

moderación del afán adquisitivo mediante una conducción racional de la vida. El capitalismo moderno requiere un tipo específico de *ethos*, un tipo específico de ética del trabajo en la actividad económica capitalista.

La relación, pues, se establece entre esta ética y este espíritu. La tesis trata sobre la influencia de la ética (del trabajo) de algunas sectas protestantes (una ética derivada de los ideales religiosos) en la mentalidad capitalista moderna. La ética de algunas de estas sectas protestantes (una ética racional y metódica) le dio un impulso a ese capitalismo, al aliarse con un espíritu, una mentalidad o una ética económica que lo favorecía. Sin embargo, aquella ética no generó ese impulso en aquellos lugares donde las condiciones materiales no permitían el desarrollo del capitalismo. Por lo tanto, donde existe esa ética no tiene por qué existir capitalismo desarrollado. Por ejemplo, en la Pennsylvania o la Escocia del siglo XVIII existe ese espíritu del capitalismo, pero no un capitalismo desarrollado, porque no se habían alcanzado las condiciones económicas necesarias para su desarrollo. Y al contrario, los orígenes del capitalismo moderno hay que rastrearlos en la Baja Edad Media, antes de la Reforma, por ejemplo en la Florencia del siglo XV, donde ya existen ciertos desarrollos capitalistas sin espíritu del capitalismo. El despegue del desarrollo capitalista sólo tuvo lugar cuando ambos fenómenos históricos coincidieron en el tiempo y se reforzaron mutuamente.

Al buscar la salvación de su alma, los miembros de algunas sectas protestantes generaron una ética racional del trabajo afín con el espíritu del capitalismo. Mediante la idea de vocación, esa ética santificó el trabajo. Y esta santificación del trabajo, al aliarse con el espíritu del capitalismo, fomentó su desarrollo. Desde finales del siglo XVIII, el capitalismo victorioso ya no necesita ese apoyo religioso, pero la formación de la idea de profesión no sería posible sin la contribución de la ética de ciertas sectas protestantes.

La relación entre protestantismo y capitalismo era una relación que se daba por supuesta en la época de Weber y en su medio intelectual. Pero lo él intenta es precisamente comprenderla desde otro punto de vista: el de la investigación de la influencia de las ideas religiosas en un modo de vida afín con el requerido por el espíritu del capitalismo moderno. Su interés se cifraba en el estudio del surgimiento de ese modo de vida; en definitiva, estaba interesado en la génesis del modo de vida burgués, que, al contrario

del relato habitual, al menos en sus orígenes está atravesado por el enorme poder de la ascética, según Weber. En su construcción, la génesis de la modernidad se encuentra en el espíritu de rechazo del mundo.⁵¹³

5.2.2.3. La ética económica acorde con el espíritu del capitalismo

Weber es un historiador de la economía. Su tema es el capitalismo. Ahora bien, si él pretende identificar los orígenes del capitalismo, acomete esta tarea con el objetivo de pensar adecuadamente "el poder más importante de nuestra vida moderna". Es decir, acomete esta tarea no sólo como historiador económico, sino como crítico de la cultura.

El capitalismo es un sistema económico, cierto. Su estudio pertenece al ámbito de la economía o de la historia de la economía. Pero no sólo. El espíritu del capitalismo no es un sistema económico. El espíritu del capitalismo es la "mentalidad" económica mediante la que funciona ese sistema. Una "mentalidad" que presupone un comportamiento "ético" abnegado, un tipo de conducción de la vida fuertemente racional, reglamentada, ascética incluso. En la búsqueda de los orígenes de la formación de una conducción de vida acorde (o afín electivamente) con el espíritu del capitalismo moderno se inscriben sus estudios sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (PE), *Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo* (PS) y su ampliación en *La ética económica de las religiones universales* (WEWR), conformando todos ellos los *Ensayos sobre sociología de la religión* (GARS). A Weber le interesa el capitalismo, pero sobre todo el tipo de ser humano que genera ese "poder más importante de nuestra vida moderna".

Weber distingue entre capitalismo tradicional, típicamente aventurero y movido por el "natural" afán de lucro, y capitalismo moderno, racionalizado, que embrida ese impulso hacia el lucro. Por eso Löwith señala que el capitalismo moderno sólo pudo surgir en una cosmovisión que rechazara el poder de la magia. Más tarde, se impone por la fuerza

⁵¹³ Breuer, S., "El espíritu de rechazo del mundo como génesis de la modernidad", en Rodríguez Martínez, J. (ed.), *En el centenario de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, CIS, Madrid, 2005, pp. 327-352.

en aquellos lugares en los que domina la magia, pero en su origen debe estar una cosmovisión hostil a la magia. El judaísmo juega un papel esencial en esta historia, porque lega al cristianismo la hostilidad ante la magia, depurada por ciertas corrientes protestantes.

Quebrantar la fuerza de ésta [la magia] e impregnar la vida con el racionalismo sólo ha sido posible en todos los tiempos por un procedimiento: el de las grandes *profecías racionales*. [...] Las profecías han roto el encanto mágico del mundo creando el fundamento para nuestra ciencia moderna, para la técnica y el capitalismo⁵¹⁴

Por un lado, en China no hay profecía; en India hay religión de redención, pero sólo para una élite, porque la sociedad está dominada por el sistema de castas. Por otro lado, el catolicismo y la confesión ortodoxa cristiana no habrían roto plenamente con la magia, dado que habrían asumido demasiados rasgos del politeísmo.⁵¹⁵ Es preciso suprimir la magia y animar la ascética para que pudiera surgir el capitalismo moderno.

⁵¹⁴ Weber, M., "Desarrollo de la ideología capitalista", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2011, p. 400.

⁵¹⁵ Weber, M., "Desarrollo de la ideología capitalista", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2011, p. 400: "La magia viene a estereotipar la técnica y la economía. Cuando en China se quiso iniciar la construcción de ferrocarriles y fábricas sobrevino el conflicto con la geomancia. Exigía ésta que al hacer las instalaciones respetaran determinadas montañas, selvas y túmulos, porque de otro modo se perturbaría la paz de los espíritus. [En nota: "cuando los mandatarios se dieron cuenta de las posibilidades de ganancia que se les ofrecían, estas dificultades fueron fáciles de superar: hoy son los principales accionistas de los ferrocarriles. A la larga no existe ninguna convicción ético-religiosa capaz de detener al capitalismo. Pero el hecho de que sea capaz de derribar todas las barreras mágicas demuestra que no ha podido surgir en un ámbito donde la magia desempeñaba tan importante papel.] El mismo criterio tienen las castas indias con respecto al capitalismo. Cualquier técnica nueva empleada por los indios significa, por lo pronto, para ellos, la pérdida de la casta y el retorno a otra etapa nueva pero inferior. Como el indio cree en la transmigración de las almas, ello significa que así queda relegado en cuanto a sus posibilidades de salvación hasta la encarnación próxima. En vista de ello, difícilmente se ve atraído por esas innovaciones. A esto se añade que cada casta contamina a las otras. Esto tiene, a su vez, como consecuencia que los obreros, que no pueden darse mutuamente un vaso de agua, no pueden estar trabajando en el mismo recinto de una fábrica. Sólo en la actualidad, después de un secular período de ocupación por los ingleses, pudo eliminarse este obstáculo.

Weber constata que la magia ha sido el estadio habitual de conocimiento social humano, pues el mundo habitual del hombre es un mundo encantado, un mundo en el que la magia y la palabra mágica operan efectualmente, en el que tienen un gran poder. La búsqueda del momento a partir del cual el ancestral mundo mágico queda roto por un conocimiento desencantado del mundo, es una constante en sus escritos. En ellos distingue dos tipos ideales de comunidades religiosas: aquellas en las que domina el mago y el sacerdote y aquellas en la que domina el profeta. La primera de ellas es la más habitual en las sociedades humanas, donde de los aspectos incontrolables de la realidad se ocupa un especialista: en grupos pequeños, el mago; en grupos más amplios, el sacerdote, que pertenece ya a una clase social específicamente ocupada de esas realidades no humanas e incontrolables. Es decir, el sacerdote sólo aparece, como grupo social, en sociedades amplias (“el nacimiento de un “sacerdocio” como algo que hay que distinguir de los “magos” constituye el lado sociológico de aquella separación”⁵¹⁶). La segunda es aquella, históricamente más reciente, donde aparece un profeta, es decir, un “portador *personal* de carisma, cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino.”⁵¹⁷ Esta segunda, a su vez, puede dividirse en dos grandes tipos de profetas o profecías: la profecía ejemplar y la profecía emisaria o ética. La profecía ejemplar proporciona bienes de salvación y se liga con una vida contemplativa, mientras que la profecía emisaria o ética ofrece una doctrina ética, una reglamentación racional de la vida ética, en conexión, las más de las veces, con un racionalismo técnico y económico. Además, “la profecía emisaria [...] tiene una profunda afinidad electiva con una determinada concepción de Dios: la concepción de un Dios creador, supramundano, personal, colérico, misericorde, amable, exigente y justiciero, en contraposición con el Ser Supremo de la profecía ejemplar, que aunque no sin excepción, al menos normalmente, es impersonal, al ser sólo accesible por vía contemplativa, como estado.”⁵¹⁸ De ese modo, encontramos modelos de profecía ejemplar en el budismo, el

Pero el capitalismo no pudo surgir de un grupo económico que de este modo se halla atenazado por la magia.”

⁵¹⁶ Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, Madrid, 2002, p. 345.

⁵¹⁷ *Ib.*, p. 357.

⁵¹⁸ Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, Vol. I., Taurus, Madrid, 1984, p. 208 (introducción).

taoísmo, los neopitagóricos, los gnósticos, el sufismo, etc. Modelos de profecía emisaria o ética los encontramos en el zoroastrismo, en la profecía judía, en el cristianismo primitivo, en el islam, en el protestantismo, etc.

El mundo encantado es propio del mundo de los magos, los sacerdotes y los profetas ejemplares. Sólo con la introducción de la profecía emisaria puede el mundo comenzar a comprenderse de una manera distinta a la de la magia, comienza a ser desencantado, y empieza a perder parte de su carácter divino. El énfasis ético de la profecía emisaria conlleva cierto grado de racionalización. Ya no se ofrecen ritos mágicos de control de la realidad no humana, sino que se prioriza la conducta ética del individuo -cada vez más reglamentada- por encima de los medios mágicos. Esta lenta introducción de la racionalización de la conducta ética del hombre se ampliará a ámbitos cada vez mayores y tendrá su culmen en la edad moderna, en dos de sus grandes creaciones: el capitalismo y la ciencia moderna. Dice así que Weber que el mundo de la profecía ejemplar, centrado en la conducta ética, es el caldo de cultivo para el surgimiento de una concepción de un mundo desencantado y el germen de una tendencia a la racionalización de todos los aspectos de la vida humana.

Ese corte con el mundo mágico aparece, para Weber, con la profecía emisaria. Iniciada por la predicación de Zoroastro (o Zaratustra), sólo se conforma unitariamente y llega a lograr una gran influencia histórica con los profetas judíos del Antiguo Testamento y, a través de ellos, en el cristianismo primitivo, el islam y el protestantismo. De ese modo, dice Weber, sólo se resquebraja el mundo tradicional de la magia, propio del hombre desde sus orígenes hasta fechas muy recientes (pues estamos hablando de época histórica, no prehistórica), con el énfasis de la reglamentación de la vida ética de la profecía judía y sus continuaciones posteriores.

Weber coincide con Nietzsche en destacar la importancia de los ideales ascéticos en el devenir de la historia de Occidente. El poder de la *ascesis* en la configuración de nuevas instituciones es algo que ambos reconocen. Ahora bien, Weber no considera que la historia pueda reducirse a la historia de la lucha de dos morales: la moral de los señores y la moral de los esclavos. La historia no es nunca tan simple para él. No la dirige una única lucha ni tiene fin alguno. Además, aunque Weber realce igualmente el poder creativo del sufrimiento, no acepta que el resentimiento sea el sentimiento director en la

teología del sufrimiento. Lo fundamental es la otorgación de sentido al acontecer del mundo. Y este proceso presupone una racionalización. El vínculo entre áscesis y racionalidad es fundamental para Weber ¿Racionalización en qué sentido? Ya sabemos que la racionalización en Weber depende del punto de vista. La racionalización ética del asceta resulta irracional para el místico y viceversa. Pero para Weber, el monje es el primer ser humano que vive racionalmente:

El monje es el primer hombre de su tiempo que vive racionalmente y que con método y medios racionales persigue un fin, situado en el más allá. [...] Ahora bien, este régimen racional de vida quedó relegado al círculo monacal. [...] La Reforma rompió definitivamente con este sistema. [...] Las naturalezas rígidamente religiosas que hasta entonces se habían refugiado en el claustro tuvieron que trabajar, en lo sucesivo, *dentro* del mismo mundo. El protestantismo, con sus denominaciones ascéticas, logró crear la ética sacerdotal adecuada para estas ascesis mundanas. [...] Es, por tanto, muy exacto Sebastian Franck cuando resume el sentido de la Reforma con estas palabras: "Tú crees que has escapado del claustro: pero desde ahora será un monje durante toda tu vida"⁵¹⁹

La reforma hace de todo individuo un monje, acorde en su ética con el tipo de ser humano que pide el capitalismo moderno, que es un poder impersonal, sumamente racionalizado.

5.2.2.4. De la Ética Protestante a la Sociología de la religión

Sin menoscabo de sus previos trabajos historiográficos y sus incursiones en los debates metodológicos (en los que el estatuto de la historia y del conocimiento histórico juega un gran papel), la clave de la propuesta filosófico-histórica weberiana se halla en su *Kehre* hacia la comparación histórico-universal de las diferentes éticas económicas de

⁵¹⁹ Weber, M., "Desarrollo de la ideología capitalista", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2011, pp. 402-403.

las grandes religiones mundiales. ¿Cuándo ocurre esto? ¿Cuándo cristaliza ese gran proyecto que es la *Sociología de la Religión*? Cuando Troeltsch publica en 1912 su *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*.

La aportación más novedosa de la *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* es la introducción de la mirada sociológica en el material histórico proporcionado principalmente por las religiones, aunque no sólo por ellas. Mientras que en la *Religionssoziologie de Wirtschaft und Gesellschaft* Weber realiza un trabajo de creación y formación de conceptos sociológicos⁵²⁰ (que quedó en un estadio muy rudimentario y que debería haber culminado en una síntesis como la realizada para la Sociología del poder, etc. de los cuatro primeros capítulos de *Wirtschaft und Gesellschaft*), en *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, en el marco de una filosofía de la historia (que domina el conjunto de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*) aparece claramente la historia (como se ve claramente en el tratamiento de China, India y el judaísmo) y no solamente la tipología ideal, aunque ésta también aparezca, notablemente en los escritos "teóricos" (*Vorbemerkung, Einleitung, Resultät y Zwischenbetrachtung*). Además, a diferencia de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la consideración no es la de la pura influencia de la religión sobre la ética económica, sino que Weber combina conceptos de otras sociologías (poder, derecho, economía...) para interpretar China y la India⁵²¹ en una relación bidireccional.

Se han situado al frente dos ensayos más antiguos que intentan acercarse en una cuestión importante al aspecto del problema generalmente más difícil de captar: cómo determinadas creencias religiosas condicionan la aparición de una "mentalidad económica" (*Wirtschaftsgesinnung*), de un talante (*Ethos*), de una forma económica. Se trata del ejemplo de las relaciones del talante económico moderno con la ética racional del protestantismo ascético. En esos ensayos se sigue sólo un aspecto de la relación causal. Los ensayos posteriores sobre la "Ética económica de las religiones universales" es una panorámica de las relaciones de las culturas religiosas más importantes respecto a la economía y la

⁵²⁰ Schluchter, W., *Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective*, University of California Press, 1989, p. 422.

⁵²¹ Schluchter, W., *Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective*, University of California Press, 1989, p. 423.

estratificación social de su mundo, intentan seguir ambas relaciones causales, tal como es necesario encontrar los puntos de comparación con el desarrollo occidental que se analizará posteriormente. Sólo así se puede acometer con relativa claridad el establecimiento causal de aquellos elementos peculiares de la ética económica religiosa occidental, a diferencia de otros.⁵²²

Otras sociologías no se ocupan de cuestiones históricas. Pongamos por ejemplo la sociología de la dominación. La tipología en que organiza Weber la legitimidad de la dominación (carismática, tradicional, legal-racional) no remite a ningún tipo de sucesión o continuidad histórica. Algunos, como Breuer, han señalado que en la dinámica carisma/rutinización del carisma puede identificarse el corazón de la comprensión weberiana de la historia.⁵²³ No comparto esta opinión. En esta tipología no hay fases ni etapas; sólo tipos ideales que se aplican para entender el grado de adecuación de una figura histórica y el propio tipo ideal. Así ocurre en *Wirtschaft und Gesellschaft* al completo, donde tenemos esa cantera de conceptos que tan bien ha sido explotada por las ciencias sociales. No obstante, si nos fijamos en los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, el desenvolvimiento histórico juega un papel esencial. No se trata sólo de tipos ideales útiles para entender una figura histórica, sino del desarrollo de una conducción de vida afín con el espíritu del capitalismo. Ahora bien, la "ética protestante" es el complejísimo resultado de un largo proceso que se inicia con el profetismo indio y acaba en el moderno capitalismo.

"Por un lado, Weber rechaza la filosofía de la historia y el fundamento que hace ésta de la historia universal; pero, por otro, nuestro autor mostrará el mayor interés por lo que podríamos denominar cuestiones de historia universal y así lo plasmará en sus escritos sobre sociología de la religión. ¿A dónde nos lleva todo esto? Sin duda, a convenir que la sociología de la religión weberiana, en su conjunto, es una respuesta radical a los planteamientos seculares de la historia universal y, por ende, un cuestionamiento

⁵²² Weber, M., "Vorbemerkung", *Sociología de la religión*, Akal, Tres Cantos, 2012, pp. 340-341.

⁵²³ Cfr. Breuer, S., *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996.

profundo de las premisas básicas de la filosofía de la historia clásica."⁵²⁴ Por otra parte, *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* no es una cantera para extraer conceptos sociológicos: en los escritos teóricos ya se emplean y dominan toda la filosofía de la historia⁵²⁵ de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

Espero poder hacer algo para llenarlo en una elaboración sistemática de la sociología de la religión. Sin embargo, tal empresa habría desbordado el marco de esta exposición de fines limitados. Habría de limitarse a intentar exponer lo mejor posible los puntos de *comparación* con nuestras *culturas* religiosas occidentales⁵²⁶

No por casualidad la *Vorbemerkung* con que se abre la *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* comienza así: "Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt..." !Lo histórico-universal en primer lugar!

5.2.2.5. Características de su filosofía de la historia

Weber no desarrolla unas *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Él no piensa la historia filosóficamente. Para él la historia es el conjunto de lo acontecido. Pero como todo honesto historiador sabe que la historia se hace siempre desde el presente, y que éste filtra los intereses hacia el pasado. Por eso la labor del historiador es una labor de construcción. No una mera recapitulación o recolección de hechos pasados, sino una selección (con arreglo a valores) de los hechos determinantes en esa explicación histórica. Y esa selección se realiza de acuerdo a unos intereses concretos. Desde este particular punto de vista podemos afirmar que la filosofía de la historia de Weber se caracteriza por:

⁵²⁴ Piedras Monroy, P., *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*, Akal, Tres Cantos, 2004, p. 219.

⁵²⁵ Tenbruck, F., *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1999, p. 87: "Die WEWR hatte solche Prozesse am Gegenstand der universalgeschichtlich bedeutenden Weltreligionen untersucht. [...] Das bedeutete kein Einschwenken auf die überlieferte "Ideengeschichte", weil hier die Macht der Ideen soziologisch bedingt und erklärt wurde, wohl aber die Entdeckung der Bedeutung der Ideen für universalgeschichtliche Abläufe."

⁵²⁶ Weber, M., "Vorbemerkung", *Sociología de la religión*, Akal, Tres Cantos, 2012, p. 343.

- 1) Ocuparse de la historia universal. Como las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* de Hegel, comienza en China. Aunque no se remonta más hacia atrás ni tiene en consideración los informes etnológicos y antropológicos que estaban de moda en su época.
- 2) Tomar en consideración otras culturas, fuera de Occidente, con objeto de entender su racionalidad propia.
- 3) Perseguir la anormalidad del desarrollo de Occidente. En comparación con el capitalismo aventurero propio de casi todas las épocas de la historia, el capitalismo racional de la época moderna constituye una *rara avis*. A Weber le interesa destacar la anormalidad de desarrollo de Occidente y del capitalismo racional moderno.
- 4) No cancelar el conflicto. No investiga el pasado con el fin de cancelar los conflictos en el futuro, sino que se apoya en la conflictividad generadora de la propia historia.
- 5) Su carácter abierto y sujeto a cambios. Weber no propone soluciones, sino que describe las aporías y contradicciones a las que llega el intelecto.
- 6) Su marcado carácter antiteológico. Su construcción filosófico-histórica no presupone un fin ni pregunta por el sentido de la historia.
- 7) Su carácter antiprogresista y antievolucionista. El desarrollo histórico no constituye para Weber una evolución o un progreso.

5.2.3. Una teoría de la secularización en la sociología de la religión

Podemos describir la teoría de la secularización que se encuentra en la sociología de la religión de Weber mediante cuatro tesis:

Primera tesis: se da una ontología pluralista y conflictiva. El mundo conoce el conflicto. Se pueden modular sus formas, su intensidad, contenerlo temporalmente, pero es inerradicable. El mundo consiste en ser conflicto y mientras haya mundo habrá conflicto. La vida sólo conoce esa lucha entre poderes inconmensurables entre los que

hay que elegir. Y, además, no se puede decidir por medios científicos por ningún dios. La ciencia sólo puede poner en claro los valores en lucha, las consecuencias de una acción, pero no establecer la "verdad" de un valor.

Segunda tesis: el politeísmo antiguo sabía sacrificar a dioses diferentes. Sabía de la necesidad del conflicto y de la obligación de tomar partido. Es el monoteísmo, y sobre todo las religiones de salvación, los que aspiran a la universalidad y aspiran a controlar la vida del individuo en su totalidad. Esta reglamentación ética de la vida entra en conflicto con los diferentes órdenes o esferas mundanos: parentesco, economía, política, estética, sexualidad, etc. La historia de Occidente es la historia de los compromisos de la religiosidad de salvación⁵²⁷ con la lógica propia de los órdenes.

Tercera tesis: cada uno de los órdenes tiene un medio específico: la riqueza (economía), la violencia (política), el disfrute (estética), el placer (sexualidad), el saber (conocimiento), etc. Los rituales mágicos estaban vinculados con esos medios específicos y con la obtención de riquezas, poder, disfrutes, placeres y saberes. La ética de fraternidad típica de las religiones de salvación, en cambio, es incompatible con esos órdenes: no aspira a riquezas, poder, disfrute, placeres o saber, sino que busca un sentido del mundo por encima de esos bienes; aspira a una universalidad que supera los diferentes órdenes, donde la salvación presupone un punto de vista totalizador.⁵²⁸ De todo esto se deduce que es incompatible intervenir en los órdenes del mundo y apelar a una verdadera ética de la fraternidad. El reino de la fraternidad no es de este mundo.

⁵²⁷ ¿Cómo surgen las religiones de salvación? El culto de comunidad se ocupaba de aquellos elementos que incumbían a la comunidad (sol, lluvia, caza, guerra) y abarcaban los éxitos y las desgracias colectivas, nunca del individuo. Por otra lado, del sufrimiento individual se encargaban los magos, que podían operar en diferentes comunidades. Con la rutinización del cargo del mago y su conversión en una casta (mistagogos), bajo circunstancias precisas, se desarrollaron minuciosos preceptos y prácticas rituales que regulaban la vida de los seres humanos. El incumplimiento de éstos daba cuenta de las desgracias, sufrimientos, pobreza, enfermedades, etc., del individuo. Pero poco a poco esa regulación ritualista, en conexión con otros factores no religiosos, dio lugar a una religiosidad de redención, que presupone un orden racional del mundo y una conducta racional en la dirección de la vida.

⁵²⁸ Presupuesto: la política es siempre un orden local; la religión, universal.

Cuarta tesis: cuando triunfan las religiones de salvación, la ética de la fraternidad entra en permanente tensión con los diferentes órdenes. El mensaje de salvación en su pureza se enfrenta a la riqueza, a la violencia/poder, al disfrute, al placer y al saber. La historia de las religiones de salvación es la historia de los compromisos de las instituciones religiosas con las riquezas, la violencia, el disfrute, el placer y el saber. Ahora bien, cuando la vieja religión languidece, puede que la necesidad de redención, en vez de extinguirse, se traslade a otros órdenes o esferas, donde a partir de ese momento podría encontrarse la salvación. Esto es lo que ocurre según Weber en su época, pues algunos buscan la salvación (universal) en órdenes o esferas (economía, política, estética, sexualidad, saber) que por definición son particulares. Weber se muestra contrario a aquellos que la absolutizan de los órdenes o esferas mundanas: Marx (economía), Nietzsche y el George-Kreis (estética), Schmitt (política), Schmoller (universidades). Weber exclama: "¡no busquéis redención en general! "Solamente" hay que cumplir con las exigencias del día a día frente a los cantos de sirena de lo extraordinario. No hay que sucumbir a la búsqueda de la vivencia (que no es sino la incapacidad para hacer frente a las obligaciones mundanas), ni a la absolutización de la economía, la estética, la política, etc. Para Weber, el mundo no es un fenómeno estético, o sexual, o económico o político o familiar. El mundo se compone de diferentes órdenes o esferas, cada una de ellas relativamente autónoma, que entran a su vez en conflicto de forma permanente. El pluralismo politeísta logró cierto equilibrio, pero la profecía ética introdujo una concepción racionalizada en permanente tensión con los órdenes de la vida humana. El proceso de racionalización, que empuja a la religión hacia la irracionalidad, no evita que la profecía ética siga viviendo en diferentes concepciones políticas, artísticas, sexuales, etc. Weber quiere que se reconozca la objetividad de la pluralidad de esferas, porque, cuando se descargan esperanzas de redención sobre alguna esfera y ésta asume un punto de vista absoluto y totalizador, entonces entra necesariamente en violenta tensión con las demás y con la propia religión.

Para Weber, los diferentes órdenes son de por sí autónomos, indiferentes a la religión de salvación. Antes de ella, existe la política, la economía, la estética, la sexualidad y el conocimiento. Todos ellos tienen su lógica propia. Sin embargo, una vez entra en el mundo la religiosidad de salvación, ajena en su pureza a los diferentes órdenes, es posible que con el paso del tiempo las instituciones religiosas no sean capaces de retener esa necesidad de redención, y entonces se busque la salvación en esos órdenes, que

originalmente era ajenos a la misma. Por eso, la teoría weberiana de la secularización es una advertencia contra la transferencia del poder de seducción de la idea de salvación a otras órdenes o esferas, esto es, contra la proliferación de puntos de vista totalizadores o con pretensiones universalizantes que reducen la vida del individuo a la política, la economía, la sexualidad, la estética o el saber. Como señala Turner: "La idea del conflicto entre esferas de validez conlleva que la gran narrativa del amor fraternal da paso, no a una serie de narrativas locales, sino a una pluralidad de grandes narrativas que intentan proporcionar respuesta a las mismas preguntas absolutistas de la teología."⁵²⁹ Mientras que para Weber la vida social consiste en una pluralidad en permanente conflicto, aunque no total:

El grandioso racionalismo de una vida ética y metódicamente ordenada que resuena en el fondo de toda profecía religiosa destronó aquel politeísmo en favor de "lo único necesario", pero después, enfrentado a las realidades de la vida interna y externa, se vio obligado a esos compromisos y relativizaciones que conocemos por la historia del cristianismo. Hoy todo eso es ya "rutina" religiosa. Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha. Lo que tan duro resulta para el hombre moderno, y especialmente para la generación joven, es esta *rutina*.⁵³⁰

Comentaré en detalle este pasaje, porque es habitual que se entienda "el retorno de los viejos de dioses" de Weber en sentido contrario. "Lo que resulta tan duro para el hombre moderno" es la rutina de compromisos y relativizaciones frente a la idea de "lo único necesario", una idea que es consustancial a toda profecía religiosa. De modo que para Weber no retorna el viejo y sano politeísmo que sabía sacrificar a divinidades distintas; es más bien que el hombre moderno sigue dominado por la idea religiosa de "lo único necesario". Lo que tan duro es para él es la rutina de compromisos y relativizaciones mediante los que ha sobrevivido el cristianismo.

⁵²⁹ Turner, Ch., *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*, Routledge, London and New York, 1992, p. 100.

⁵³⁰ Weber, M. "Ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2006, p. 219.

Toda esa búsqueda de la "vivencia" procede de una debilidad, pues debilidad es la incapacidad para mirar de frente el rostro severo del destino de nuestro tiempo. El destino de nuestra cultura es, sin embargo, el de volver a tomar conciencia clara de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del pathos grandioso de la ética cristiana⁵³¹

Lo difícil es volver a percibir una situación que habíamos olvidado: que no existe "lo único necesario", que el politeísmo no necesitaba estos compromisos y relativizaciones por su propia naturaleza plural y que es preciso cumplir con las exigencias del día a día. Nada más, pero tampoco nada menos.

Estas citas muestran que *Wissenschaft als Beruf* y *Politik als Beruf*, al menos en su lenguaje, son subproductos de la sociología de la religión: el lenguaje metafórico de los dioses y el lenguaje del conflicto (la tensión entre las esferas) procede de ella. Las dos conferencias son desde luego más afines con la sociología de la religión que con *Wirtschaft und Gesellschaft*. *El político y el científico*, título dado a la edición de lectura canónica de *Politik als Beruf* y *Wissenschaft als Beruf* en castellano, señala una dirección diferente a la que pretendía enfatizar el propio Weber. En ambas conferencias Weber reivindica la autonomía de la esfera política y de la esfera científica. Pide a los estudiantes que no transformen a sus profesores en profetas y pide a los revolucionarios que reconozcan que, al entrar en el reino de la política, tienen que asumir y reconocer la necesidad de la lógica de la violencia que gobierna esa esfera. El primer objetivo de Weber es separar las distintas esferas con leyes propias. El segundo, prohibir la transferencia de una lógica de "redención" a alguna de las esferas, pues "estamos en un tiempo donde no existen profetas".⁵³²

En *Politik als Beruf* Weber pretende que se reconozca (y sobre todo que los revolucionarios que florecieron tras la caída del *II Reich* reconozcan) la lógica propia de

⁵³¹ Weber, M. "Ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 219-220.

⁵³² Weber, M. "Ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2006, p. 227.

la esfera política. Ésta posee un elemento específico, que es la violencia. La introducción de la lógica de redención transmuta a ésta misma, al embarrar a una doctrina que rechaza la violencia en las acciones y reacciones de un reino donde impera la violencia y que probablemente generará una violencia de mayor intensidad al apelar a una violencia que acabe con toda forma de violencia.

Según Weber, dado que vivimos en un tiempo donde no existen profetas, el carisma propio de cada esfera no debe sobrepasar esa esfera y convertirse en un movimiento profético omniabarcante. Cada esfera tiene su *daimon*, su pequeño carisma y la fraternidad, en un mundo racionalizado y diferenciado, ya no puede traspasar comunidades, sino solamente pequeños grupos o retirarse a la vida mística. En un mundo racionalizado y diferenciado, no se puede crear una verdadera comunidad desde la profecía. Ésta es la enseñanza de Weber. La novedad radica en que la profecía ya no lleva un ropaje religioso, sino que se puede camuflar bajo la primacía totalizadora de la economía, la política, la guerra, la estética, la erótica, el intelectualismo, etc.

5.3. Conclusiones: el debate Löwith-Blumenberg vía Schmitt

Se puede considerar que la sociología de la religión de Weber, y específicamente su teoría de la secularización, constituye una crítica *avant la lettre* de la conferencia de Barcelona de Schmitt de 1929,⁵³³ pues Weber muestra los peligros de la elevación al universal de una esfera particular, juzgando con severidad aquellos planteamientos que quieren encontrar la salvación a través del trabajo, la política, el arte, la sexualidad, etc. Dado que buscan con intenciones salvíficas, Weber prefiere que se recojan en el espacio originario de la religiosidad de redención: las iglesias. Weber recomienda a los que no soporten esa tensión, que vuelvan a las iglesias,⁵³⁴ pues pretender renovar el carisma mágico-religioso en las modernas condiciones de racionalización y diferenciación lleva

⁵³³ Piedras Monroy, P., *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*, Akal, Tres Cantos, 2004, pp. 275-276.

⁵³⁴ Esto es lo que Löwith le dice a Heidegger en la nota 3 de *Heidegger, Denker in düftigen Zeit*: que realice el sacrificio del intelecto y vuelva al seno de la iglesia.

al esperpento y al falso profetismo.⁵³⁵ En ese caso es mejor volver a la iglesia, insiste Weber.

Por otra parte, esta búsqueda de salvación es propia de situaciones en las que las iglesias oficiales no poseen una oferta interesante.... y se crean sucedáneos de la religión,⁵³⁶ como el culto a la vivencia. La tesis weberiana de la secularización denuncia que las esferas particulares quieren apropiarse del carácter de universalidad que posee la moribunda religión. No es casual tampoco que esta temprana tesis de la secularización se formule en un espacio donde la religión destacaba por su agonía, como en la Alemania de comienzos de siglo XX. Por una parte, las iglesias luteranas estaban atadas a cada *Land*. Su posición institucional era muy débil, sin ninguna independencia con respecto al Estado. El catolicismo, por su parte, se comprendía dentro del *II Reich* como un agente político parcial, subordinado, pero creador de un sistema cultural interno propio, con escuelas, fábricas, sindicatos, periódicos, etc., y representado por un único partido político: *das Zentrum*. A pesar de sus reivindicaciones universalistas, su praxis era particularizadora, opuesta al sistema cultural y político dominante, de marcado carácter protestante.

El punto de vista totalizante de la religión de salvación (el cristianismo en este caso) brillaba por su ausencia. Ante esta posición tan débil de las instituciones religiosas, las proclamas universalistas desbordaron el ámbito de las instituciones religiosas y aparecieron nuevas formas "religiosas", nuevas religiones de salvación fuera de las iglesias, que aprehendieron la política o la estética como si fueran doctrinas de salvación. Al estar el territorio europeo más secularizado con respecto a la oferta de las instituciones religiosas, pudieron emerger formas religiosas o salvíficas fuera de las mismas, en múltiples ámbitos.

El declive de la religión milenaria en Europa (el cristianismo) y sus pretensiones universalistas conduce paradójicamente, según Weber, a una pluralidad de puntos de

⁵³⁵ Breuer, S., *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p. 156.

⁵³⁶ Collins, R., *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Madrid, 2005, pp. 753-754.

vista que, a su vez, se presentan como universalistas, recogiendo la herencia del monoteísmo universalista cristiano. Desde Weber, la teoría del Schmitt de los años veinte es un punto de vista más.⁵³⁷ Ahora bien, Schmitt respondió a Weber y sentó el debate sobre la secularización en *sus propios* términos, oscureciendo el hecho de que su propuesta es una reacción contra la teoría de Weber. Para éste, el retorno de los viejos dioses no da lugar a una cultura pluralista, sino a la proliferación de diferentes puntos de vista totalizantes o universalizantes.⁵³⁸ Además, esto quiere decir que aparecen diferentes dioses, capaces de conformar una comunidad que apela a valores últimos y totalizantes. Y éstos entran en lucha entre sí. Weber, de este modo, describe la llegada de una lucha a muerte entre valores totalizantes e irreconciliables entre sí. La historia de la República de Weimar le dio la razón, poco después de su fallecimiento.⁵³⁹

El núcleo de la sociología de la religión de Weber consiste, en primer lugar, en el análisis de la tensión entre las religiones de salvación y las distintas esferas autónomas; en segundo lugar, en el análisis de la transferencia del carácter salvífico a una esfera particular, que entonces se pretende universal y se enfrenta a las demás y a las propias religiones de salvación. Estamos describiendo la teoría de la secularización de Weber, pero parece que estamos describiendo la situación de confrontación ideológica de la República de Weimar: ante tal fagocitación de la religión cristiana por parte de una esfera particular (la política) que se reivindicaba *totalizante*, las personalidades religiosas más preclaras de sus dos vertientes principales (evangélica y católica) se negaron a capitular. El luterano Barth y el católico Peterson son el ejemplo más claro. Pero el proyecto político de Weber (y de la sociología de la religión), a diferencia de Barth y Peterson, quiere fortalecer, en un mundo de esferas sociales diferenciadas, a una burguesía que sea capaz de asumir subjetivamente su papel político, mientras que Schmitt busca un representante político que esté a la altura del poder de Dios, y de un

⁵³⁷ Turner, Ch., *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*, Routledge, London and New York, 1992, p. 116., 1992, 116

⁵³⁸ *Íb*, p. 124.

⁵³⁹ Por eso Habermas y Schluchter, al escribir en el consenso de posguerra, tuvieron dificultades para comprender el carácter absoluto de las diferentes esferas, bien evidente durante la Guerra Civil Europea (1914-1945). Precisamente esta impasibilidad heroica es lo que más chocó a sus contemporáneos y la llamada weberiana a la comprensión y al cumplimiento de la tarea cotidiana fue incomprensida.

Estado que posea la misma forma política y jurídica que la que ha tenido una Iglesia católica capaz de aglutinar, según sabemos por *Catolicismo romano y forma política*, las más diversas ideologías políticas en su seno, pactando con todo y con todos y saliendo victoriosa de esos mismos pactos. *Teología política*, junto con otros textos de la época, constituye una confrontación con las principales tesis de Max Weber. Citaré solamente dos ejemplos más: el texto original de *Teología política* salió publicado en un volumen de homenaje a Max Weber, coordinado por Melchior Palyi, el "editor" de *Economía y Sociedad*. Igualmente, el texto de 1923 *Catolicismo romano y forma política*, hace referencia ya desde el título al más famoso de los escritos de Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Es Schmitt quien ha hecho famoso el debate sobre la secularización en el siglo XX; pero, analizadas desde la perspectiva de Weber, las disputas entre Schmitt, Peterson, Blumenberg y Löwith, así como el diálogo entre Vögelin, Leo Strauss y Löwith, se mueven en un nivel de profundidad diferente. En 1949, cuando Löwith, desde una perspectiva netamente nietzscheana de crítica de la modernidad, publique su *Meaning in History*, Schmitt interpretará este proyecto (en el fondo políticamente descomprometido) como un certero análisis de la necesidad de una teología de la historia. Pero ésa ya es otra historia.

Weber será una referencia para el joven Carl Schmitt⁵⁴⁰, al punto que es imposible entender sus textos de la década de los años veinte si no es en diálogo y lucha con Weber. Schmitt acepta el diagnóstico weberiano, aunque rechaza de plano las propuestas políticas que hemos esbozado anteriormente. Acepta la explicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la toma por verdadera, pero anuncia un programa de recatolización. Aparece aquí por primera el programa de la teología política y de la secularización.

Löwith, cuando escribe en los años treinta sobre Schmitt, no está interesado en la cuestión de la secularización, al igual que tampoco lo estaban Leo Strauss o el propio Vögelin. Tampoco lo estará en 1949, cuando publica el *Meaning in History*. El sentido de su denuncia de la filosofía de la historia moderna como secularización de la teología cristiana poco tiene que ver con el concepto de secularización que maneja Schmitt. Parece claro, pues, que en los años treinta no era el texto de *Teología política* y el

⁵⁴⁰ Ulmen, G. L., *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, 1991.

concepto de secularización los que dominaban la producción schmittiana y las réplicas a la misma. Este *reprise* proviene de una época posterior, una vez derrotadas las Potencias del Eje.

Löwith publica en 1949 su *Meaning in History*. Sin referirse específicamente a la obra de Schmitt, continúa de alguna manera el debate sobre la secularización, aplicando la tesis de la secularización a la filosofía de la historia. Esta continuidad deviene evidente cuando este libro, junto al libro de Schmitt de 1922, sea replicado por Blumenberg en 1966 con *Die Legitimität der Neuzeit* y acuse a ambos de sostener la tesis de la secularización, una categoría de una injusticia histórica según él. Schmitt propondría la versión fuerte de la tesis, mientras que Löwith propondría la versión débil. Este texto será a su vez replicado, junto con el *Monotheismus als politisches Problem* de 1935 de Peterson, por Schmitt en 1970 con *Politische Theologie II*. Finalmente, Blumenberg publica en 1974 una nueva edición revisada (muy revisada) de su libro y aquí culmina el debate. Pero todos estos debates se alejan de la compleja teoría de la secularización de Weber.

En el debate entre Blumenberg y Löwith, éste sostiene que la filosofía de la historia no es otra cosa que la secularización de la escatología y la soteriología cristiana, mientras que Blumenberg impugna esa interpretación de la modernidad, pues niega la autonomía de la misma. Según Blumenberg, la modernidad se libra de las ataduras religiosas. Eso no quiere decir que no tenga sus sustitutos laicos para ámbitos y esferas en que antes primaba la religión. Sin embargo, esa sustitución, según el autor de *La legitimidad de la Edad Moderna*, no prolonga, sino que deshace, las hipotecas religiosas. Para Löwith, en cambio, esa sustitución sí prolonga, y además de manera camuflada, los contenidos religiosos. Así, la certeza absoluta cartesiana no es más que la versión moderna y secularizada de la seguridad cristiana de la salvación, o la noción protestante de trabajo (*Beruf*) reproduce secularmente el modo de vida ascética. Lo mismo ocurre con las ideas de igualdad política, el progreso, etc. No es que sean, para el autor de *Historia del mundo y salvación*, meras copias mundanas y distorsionadas del modelo original religioso. No. Eso es lo sostiene la crítica ultraconservadora y ultrarreligiosa, que ante el proceso de secularización pretende rechazar las copias para quedarse con el original. Para Löwith, la época moderna, que se quiere autónoma y libre de ataduras religiosas, la mayoría de las veces repite, inconscientemente, modos de pensamiento religiosos. Por

eso, según Löwith, la secularización no rompe con las hipotecas religiosas, sino que, de una manera perversa, las continúa.

El esquema que utiliza Blumenberg es el siguiente: la autoafirmación forzosa del hombre responde al desafío del absolutismo teológico del nominalismo de finales de la Edad Media, que afirmaba el poder absoluto de Dios, quien podría modificar o transformar el mundo, si le pluguiera. Podría incluso destruirlo en cualquier momento, pues nada limita su absoluta libertad. De ese modo, el hombre queda desposeído de la facultad de comprender la racionalidad del mundo. Para Blumenberg, la respuesta moderna a este desafío consiste en la autoafirmación del hombre, en la afirmación de su capacidad para penetrar en los misterios del mundo con la sola facultad humana del entendimiento. Así, ante un desafío teológico aparece una respuesta laica. La continuidad histórica es necesaria, pero la continuidad de sustancia es imposible. Los problemas y los conceptos de la época moderna son totalmente distintos a los de la Edad Media. Son sustancialmente distintos, aunque ocupen la misma función.

Blumenberg interpreta la concepción de Löwith como si éste afirmara que existe una suerte de continuidad sin más entre la escatología y la soteriología cristianas y las cuestiones fundamentales de la filosofía moderna. Para Blumenberg, los conceptos modernos como subjetividad, historia o nación cumplen la misma función que los conceptos teológicos, pero no tienen la misma sustancia. Y Blumenberg acusa a Löwith de plantear una continuidad sustancia entre los conceptos teológicos premodernos y los conceptos modernos. Éste, sin embargo, replica que Blumenberg no ha comprendido sus tesis: no es que haya una continuidad sustancial entre ambos períodos, sino que son precisamente los conceptos de escatología y la soteriología cristianas los que han abierto un horizonte de futuro y un clima intelectual que han hecho posibles esos conceptos modernos. No es que éstos se afirmen contra los conceptos teológicos y ocupen en la época moderna, con otra sustancia radicalmente diferente, la misma función (como sostiene Blumenberg), sino que existe una continuidad de motivos entre ambos que hace que se encuentren bajo el mismo paradigma. De ese modo, no sirven como conceptos propios de la época moderna. Por eso, con estos conceptos, la modernidad no puede afirmar una autonomía que no tiene.

Dicho de otro modo: para Löwith, el proceso de secularización no es la deformación de una sustancia auténtica (así como Blumenberg comprende a Löwith), sino que es la continuidad de problemas y conceptos teológicos con otro nombre. Así, en el inicio de la “modernidad” sostenida por Blumenberg: en el siglo XV, no se produce un corte con el pensamiento teológico de la Edad Media, sino que se trasvasan los atributos de Dios al hombre (en eso consistiría para Löwith la autoafirmación del hombre, por parte de Blumenberg); o, al menos, se defiende el carácter divino, aunque sea secundariamente, del hombre. Así, la tesis del estatuto ontológico privilegiado del hombre (residuo de concepciones teológicas, según las cuales el hombre es la corona de la creación), de que él es necesario para la autocomprensión de Dios o de lo esencial, es una tesis que recorre toda la filosofía moderna, de Pico della Mirandola a Heidegger, pasando por Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, etc. El hombre, en vez de afirmar su finitud y su fragilidad, se apropia de los atributos que caracterizaban a la sustancia divina. En lugar de eliminar el puesto de Dios, el hombre se coloca, directamente o indirectamente, en el mismo. En ese proceso cambia el sujeto, pero no cambia el modo de pensar.

Aunque las interpretaciones de ambos sean radicalmente distintas (Löwith niega la autonomía de la modernidad mientras que Blumenberg la afirma; Löwith considera que el inicio de la modernidad se halla en el siglo XVIII mientras que para Blumenberg comienza en el siglo XV), ambos están, en lo esencial, de acuerdo, como ya sostuvo Marquard, quien caracterizó a Löwith de estoico, y a Blumenberg de epicúreo, ambos luchan tanto contra la tradición dogmática de procedencia bíblica como contra la filosofía de la historia, a pesar de sus diferentes planteamientos.

El libro de 1970 de Schmitt añade un par de detalles a la polémica: por otra parte, lleva a cabo un ajuste de cuentas con Eric Peterson, quien en 1935, en explícita respuesta a Schmitt, había escrito *El monoteísmo como problema político*, donde afirmaba el carácter visible de la Iglesia Católica, inasimilable por parte de cualquier ente político, denunciando de este modo el falso carácter católico de Schmitt, jurista de la corona imperial del III Reich. Además, tras la celebración del Vaticano II, que Schmitt interpretaba como la entrega de la Iglesia Católica a las fuerzas del liberalismo y la retractación de la negación y persecución de los errores modernos, Schmitt repasaba los errores del texto de un autor, Peterson, que había influido profundamente a varios de los grandes teólogos que participaron en el Concilio. Por otra parte, Schmitt corroboraba amargamente su convicción del carácter insensato de la estrategia de Blumenberg

(poner en el centro de la modernidad a la institución de la ciencia), mientras constataba que, históricamente, había triunfado el secularismo de Blumenberg. Y por su parte, Schmitt defendía, en un mundo que se le hacía cada vez más extraño, una teología política auténticamente católica (según él), más allá de las supuestas liquidaciones teológicas (Peterson) o científicas (Blumenberg) de la misma.

Löwith interpreta el proceso secularizador como un proceso de continuidad espiritual y teórica del mundo cristiano en la época moderna. La Alemania del siglo XIX y gran parte del XX permitía esa identificación, pues el luteranismo apenas había logrado zafarse del abrazo mortal de los Estados alemanes, de modo que era fácil asimilar, desde una mirada desde el sur de Alemania como la de Löwith, religión (luterana) y Estado prusiano, y decretar, junto al rechazo del catolicismo ambiental, la insostenibilidad de la religión cristiana, tanto en su versión original, como en su versión secularizada moderna, en nombre de un ideal intelectual cultural, muy alemán, por encima y al margen del mundo político. Blumenberg, por su parte, pone en el centro de su relato la institución de la ciencia, anunciando que son sus progresos los que dan lugar al mundo moderno secularizado. Es decir, para Blumenberg la secularización del mundo moderno no es el producto de un proceso de autodiferenciación intrateológico, sino un producto del avance científico. A su vez, este proyecto secular tampoco se compromete decididamente con ninguna de las opciones políticas modernas. En el debate sobre la secularización, Löwith y Blumenberg tienden a ver este proceso, como legítimo o ilegítimo, como cumplido o no cumplido, pero siempre lo consideran en términos de historia de las ideas modernas. Se trataría de un proceso, que tiene lugar en un momento, y que sacude un mundo *teológico* para dar lugar a un mundo *secular*. Se pasa de un mundo a otro en un proceso secularizador. No obstante, leído este debate desde la óptica de Weber, se trata de un ejercicio demasiado pobre.

Conclusiones

Resulta complicado exponer en unas pocas páginas los resultados de las investigaciones realizadas en tantas páginas. Señalamos las principales diez tesis aquí defendidas:

1. La filosofía de Löwith es el producto inmediato del impacto de los acontecimientos derivados de 1914 y del desmoronamiento del *II Reich*. La convulsión política en Alemania, permanente entre 1914 y 1945, precedida por una radical crítica literaria y cultural del mundo burgués cristiano, conforma el marco de su pensamiento.
2. Löwith es ante todo un nietzscheano. Nietzsche es para Löwith el filósofo esencial y constituye su leche materna filosófica. La elección de Nietzsche tiene unas implicaciones muy claras en los años veinte: Löwith quiere decir que su punto de partida está fuera de la academia e incluso de la filosofía y que su problema esencial es el cristianismo en tanto problema cultural, y no la metafísica.
3. Löwith es un nietzscheano edulcorado por lo que hemos denominado el círculo de Basilea, compuesto por los compañeros de Nietzsche en Basilea: Overbeck y Burckhardt. A diferencia de Nietzsche, ambos aciertan para Löwith con la *Stimmung* adecuada: serenidad, distancia respecto del presente, reivindicación del ser humano en su naturalidad, apoliticidad, ateísmo, escepticismo ante la historia, etc.
4. Heidegger constituye uno de los referentes fundamentales de la filosofía de Löwith, que se construye en continuo diálogo y enfrentamiento con la filosofía del Maestro. Ahora bien, la crítica de la filosofía de Heidegger se complementa con el reconocimiento como maestro del pensar. Löwith ataca a Heidegger desde posiciones nietzscheanas, sosteniendo que, desde un punto de vista nietzscheano, la historia del ser es un trasmundo. En la interpretación de Nietzsche por parte de Löwith el nihilismo es la consecuencia del asesinato de Dios por parte del ser humano, mientras que en la interpretación de Heidegger el nihilismo es la historia de la metafísica que precisamente culmina con Nietzsche. En la interpretación de Nietzsche por parte de Löwith el nihilismo es el producto de la larga mentira de Dios (y, por lo tanto, el subproducto de la historia del cristianismo), mientras que en la interpretación de Heidegger, en cambio,

el cristianismo es un avatar más de la larga historia del nihilismo, que no introduce ninguna novedad.

5. Löwith construye una historia de la filosofía en tres etapas diferenciadas por las distintas relaciones que mantienen entre sí los miembros de la siguiente tríada: dios, mundo y ser humano. Para Löwith, el camino de la filosofía transcurre desde la *cosmoteología griega*, pasando por la *antropoteología cristiana*, hasta la *moderna emancipación del ser humano*:

- a) En los inicios de la filosofía, en la Antigüedad griega y romana, los dioses y el ser humano formaban parte del mundo, que era comprendido como lo superior, como totalidad, como naturaleza, como lo verdaderamente divino, eterno y ordenado.
- b) En el cristianismo, lo divino es un Dios supramundano, único y exclusivo, creador del mundo y de la naturaleza, que sin embargo mantiene una relación esencial con un ser privilegiado, el ser humano, que ha sido creado por Él a su imagen y semejanza.
- c) En la época moderna, donde Dios ha muerto, la relación se reduce a dos términos: hombre y mundo. En esta última fase se suprime a Dios, el mundo se mantiene como objeto de dominio, pero el ser humano se diviniza a sí mismo.

6. Löwith realiza una crítica despiadada de la modernidad desde una concepción muy particular de la antigüedad, caracterizada desde un punto de vista filosófico por la cosmoteología; desde el punto de vista histórico, por una concepción de la historia como historia política; y desde un punto de vista religioso, por una concepción politeísta. Desde esta imagen de la antigüedad, la época moderna sigue siendo demasiado cristiana.

7. Siguiendo las indicaciones de Löwith en su *Curriculum Vitae* de 1959, su pensamiento puede dividirse en tres etapas. La primera de ellas está dedicada a la historia del pensamiento alemán del siglo XIX. Después de la muerte de Hegel, ésta se caracteriza por la extrema politización, el abandono del idealismo y la conversión de la filosofía en antropología. Löwith trabaja simultáneamente en tres ámbitos: la crítica de la conversión de la filosofía en activismo teórico después de la muerte de Hegel, la

denuncia de la persistencia de los presupuestos de la teología luterana en la filosofía alemana; y la búsqueda de una antropología de corte naturalista.

8. La segunda de las etapas está dedicada a la crítica de la filosofía de la historia. Löwith denuncia los presupuestos teológicos de cualquier filosofía de la historia, que pregunta por el sentido, los fines o la meta de la historia. El futurismo de la filosofía de la historia es para Löwith una herencia de la vieja teología de la historia judía y cristiana. El pensamiento de la antigüedad, en cambio, estaba constitutivamente impedido para pensar que el futuro traerá un *novum*.

9. La tercera de las etapas está dedicada al concepto de mundo. Para Löwith, el mundo es el único mundo existente, regido por un orden (cosmos), autosubsistente, natural, omniabarcante, eterno, siempre verdadero y que antecede al ser humano y que lo sucederá. No es una voluntad ni un ser creado, sino un eterno juego de fuerzas que crea y destruye y así se perpetúa. Löwith encuentra esta comprensión del mundo en la antigüedad en su conjunto, desde los presocráticos hasta el triunfo del cristianismo. La palabra final de la filosofía de Löwith se encuentra en su concepto de mundo.

10. Löwith participó a su pesar en el debate de los sesenta sobre la secularización. Sus "compañeros" en la crítica de la modernidad fueron más bien Leo Strauss y Vögelin, no Schmitt o Blumenberg. Por eso su posición no ha sido habitualmente comprendida.

Fazit

Es ist immer eine schwierige Aufgabe kurz und bündig die Ergebnisse darzulegen, die sich durch mehrere Hinsichte und Aspekte entwickelt haben. Anschliessend sind hier die zehn Hauptthesen meiner Doktorarbeit erwähnt, welche verteidigt werden sollen:

1. Politisch betrachtet ist die Philosophie Löwiths eine mehr oder weniger unmittelbare Folge der grossen Wirkung der Ereignisse, die ab 1914 und aus dem Verfall des Zweiten Reichs folgten. Die zwischen 1914 und 1945 andauernde, politische Unruhe in Deutschland bildet den Rahmen seines Denkens inmitten einer schon vorigen, radikalen, literarischen bzw. kulturellen Kritik der christlich-bürgerlichen modernen Welt.

2. Löwith ist vor allem ein entschlossener Nietzsche-Anhänger. Für ihm ist Nietzsche der wesentlichste, ja für jene stürmischen Zwischenkriegsjahre gerade der *zeitgemässe* Philosoph gewesen, derjenige also, welcher Löwith sozusagen sein philosophisches „Muttermilch“ dargeboten hat. Die Tatsache, dass Nietzsche seine entschiedenste Wahl war, hat freilich gewältige Auswirkungen in den zwanziger Jahren seines Denkens gehabt: Löwith besteht darauf, dass sein Ausgangspunkt sich ausserhalb der Akademie, ja der herkömmlichen Philosophie befindet, und dass sein wesentliches Problem nicht die Metaphysik als solche, sondern das Christentum als ein kulturell abendländisches Verhängnis gewesen ist.

3. Die Nietzscheschen Positionen von Löwith wurden durch den sogenannten Basel-Kreis (Overbeck und Burckhardt) gezähmt. Im Unterschied zu Nietzsche schafften beide Autoren eine wohl gemässigere Stimmung, indem sie mit Gelassenheit und Distanz bezüglich der Gegenwart eine apolitische Einstellung nahmen und zwar als Förderung eines natürlicheren Menschen, welche freilich eine richtige Skepsis gegenüber den grossen Taten der Weltgeschichte implizierte.

4. Die Philosophie Löwiths nimmt immer wieder Bezug auf seinen Lehrer Martin Heidegger, was sich sowohl auf einen kontinuierlichen Dialog, als auch auf einen Zusammenstoss mit der Philosophie des Meisters gründet. Die Kritik der Philosophie von Heidegger ergänzt sich jedoch mit dessen Anerkennung als Meister seines

Denkens. Heidegger wird von Löwith angegriffen unter einem von Nietzsche geprägtem Blickpunkt, dadurch dass die Seinsgeschichte als Hinterwelt – so Nietzsche – verstanden wird. Der Löwithschen Interpretation von Nietzsche nach, ist der Nihilismus die Folge der Ermordung Gottes seitens der Menschen, wogegen der Interpretation Heideggers nach ist der Nihilismus der Höhepunkt der Geschichte der Metaphysik, die mit Nietzsche erreicht worden ist. Löwiths Interpretation von Nietzsche versteht den Nihilismus als das Endprodukt einer langwierigen Lüge um Gott und das heißt, als das definitive Ergebnis der Geschichte des Christentums, während Heidegger betrachtet den Christentum als eine Art von unfruchtbarem Wechselfall der langen Geschichte des Nihilismus.

5. Löwith baut eine Geschichte der Philosophie in drei Schichten, je nachdem wie die Hauptfiguren der folgenden Triade sich miteinander verhalten: Gott, Welt und Mensch. Laut Löwith verläuft sich der Weg der Philosophie von der griechischen Kosmotheologie aus durch die christlichen Anthropotheologie bis zur modernen Emanzipation des Menschen entlang.

- a) In der Geburtsstätte der Philosophie – also in der griechisch-römischen Antike – bildeten Götter und Menschen einen ausgezeichneten Teil der Welt aus, welche ihrerseits als das Höchste, bzw. als die Ganzheit der Natur und somit als das wahre Göttliche, Ewige und Ordentliche betrachtet war.
- b) Im Christentum ist dagegen das Göttliche ein überirdischer, einzelner und einziger Gott, ein Höchstes Wesen, das die Welt und die Natur geschöpft hat und das aber gleichzeitig eine sehr spezielle Beziehung zu einem privilegierten Wesen führt, nämlich dem Menschen, welcher nach Gottes Bilde und ihm ähnlich geschaffen wurde.
- c) In der Moderne ist aber diese göttliche Kraft schon erloschen. Aus diesem Grund bleibt nur noch ein gegenseitiges Verhältnis zwischen Mensch und Welt, und zwar so, dass gerade in diesem letzten Moment der Gott definitiv abgeschafft worden ist. Folgendermassen ist die Welt als ein bloss zu beherrschenden Objekt herabgesetzt, während der Mensch von sich selbst aus vergöttlicht wird.

6. Löwith führt eine schonungslose Kritik der Moderne, deren Wurzeln in einem von ihm eigentümlichen beförderten Verständnis der Antike zu finden sind. Die Antike kann -so Löwith- unter drei Gesichtspunkten betrachtet werden: 1) philosophisch, durch die Kosmotheologie; 2) geschichtlich, durch das Verständnis der Geschichte als eine politische Angelegenheit; und 3) einer religiösen Perspektive, durch ein polytheistisches Verständnis des Kosmos. Unter diesem Bild der Antike zeigt sich andererseits die Moderne als eine von dem beherrschenden Christentum unterdrückte Epoche.

7. Laut der Hinweise von Löwith selbst in seinem *Curriculum Vitae* (1959) erwähnt, wird sein Denken wiederum in drei Etappen geteilt, von welchen die erste der Geschichte der sogenannten deutschen klassischen Philosophie vom Ende des 18. bis ihrer Entwicklung durch das 19. Jahrhundert gewidmet ist. Nach dem Tod Hegels zeichnete sich jene Etappe durch eine extreme Politisierung aus, sowie durch das Verlassen des Idealismus und die Verwandlung der Philosophie in Anthropologie. Um diesen Zeitabschnitt zu erklären arbeitet Löwith gleichzeitig an drei Bereichen davon: 1) Kritik der Verwandlung der Philosophie in theoretischen Aktivismus nach Hegels Tode; 2) Beharrlichkeit der andauernd gewältigen Beeinflussung von Voraussetzungen und Vorurteilen der lutheranischen Theologie auf die deutsche Philosophie; 3) Suche nach einer Anthropologie naturalistischer Prägung.

8. Die zweite Etappe widmet sich der Kritik der Geschichtsphilosophie. In dieser Hinsicht kritisiert Löwith die verschiedenen Voraussetzungen jeder Geschichtsphilosophie, die die Frage nach dem Sinn, den Absichten oder den Zielen der Geschichte stellt. Das Vertrauen in die Zukunft, welches aller Geschichtsphilosophie geeignet ist, wird dagegen von Löwith als ein Vermächtnis der alten Theologie der jüdischen bzw. christlichen Religion betrachtet. Das Denken der Antike seinerseits hatte dagegen kein Interesse darauf, sich die Zukunft als Träger eines *Novum* (und d.h. eines endgültigen Versöhnung der Menschen miteinander, ja sogar einer Vergöttlichung der ganzen Menschheit) vorzustellen.

9. Die dritte Etappe ist dem Weltbegriffe gewidmet. Laut Löwith ist die Welt ein einziges, natürliches, ewig allumfassendes und immer wahrhaftestes Wesen, die nach einer Ordnung (Kosmos) gerichtet ist, die von selbst fort dauert und die dem Mensch vorangeht und folgt. Es handle sich nicht um das Geschöpf von einem absoluten

Willen, sondern um ein ewiges Spiel von Kräften, das immer schafft und erlöscht sich selbst und macht sich somit jederzeit zu einem verewigten Universum. Löwith findet diesen Weltbegriff aus der gesamten Antike heraus und zwar von den Vorsokratikern her bis zu dem Siege des Christentums.

10. Nur indirekterweise nahm Löwith auch an der Debatte über die Säkularisierung teil, da, wie er selbst bekennt, ihm nicht gepasst hätte. Seine "Kollegen" in der Kritik der Moderne waren eher Leo Strauss und Vögelin und nicht Schmitt oder Blumenberg. Aus diesem Grund blieb die Position Löwiths sogar bis heute meistens unverstanden. Diese Doktorarbeit versucht deswegen, sein Denken von diesem Missverständnis freizulegen.

Bibliografía

1) Obras de Löwith

1.1) Originales

Löwith, K., *Sämtliche Schriften 1. Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von Klaus Stichweh, J. B. Metzler, Stuttgart, 1981.

Löwith, K., *Sämtliche Schriften 2. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1983.

Löwith, K., *Sämtliche Schriften 3. Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1985.

Löwith, K., *Sämtliche Schriften 4. Von Hegel zu Nietzsche*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1988.

Löwith, K., *Sämtliche Schriften 5. Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert - Max Weber*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1988.

Löwith, K., *Sämtliche Schriften 6. Nietzsche*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1987.

Löwith, K., *Sämtliche Schriften 7. Jacob Burckhardt*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1984.

Löwith, K., *Sämtliche Schriften 8. Heidegger - Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1984.

Löwith, K., *Sämtliche Schriften 9. Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit - G.B. Vico - Paul Valéry*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1986.

Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2007.

Löwith, K., *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika: Reisetagebuch. 1936 und 1941*, Stichweh, K. & von Bülow, U. (Hrsg.), Deutsche Schillerges., Marbach am Neckar, 2001

Löwith, K., "Fiala, die Geschichte einer Versuchung", *Internationale Zeitschrift Für Philosophie* 1, 1997, pp. 136-67.

Löwith, K., "Wozu Heute noch Philosophie?", Spiegel-Gespräch mit Karl Löwith, *Der Spiegel*, 20. Okt. 1969, pp. 204-11.

Löwith, K., "The theological background of the philosophy of history", *Social Research* 13, 1946, pp. 51-80.

Löwith, K., "Nietzsche et sa tentative de récupération de monde", VVAA, *Cahiers de Royaumont: Nietzsche*. VII Colloque, Minuit, Paris, 1967

"Korrespondenz Leo Strauss - Karl Löwith", en Leo Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2001, p. 636.

1.2.) Traducciones

Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid, 1992.

Löwith, K., *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998.

Löwith, K., *Dio, uomo e mondo nelle metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma, 2000.

Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2006.

Löwith, K., *Max Weber y Karl Marx*, Gedisa, Barcelona, 2007.

Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, Madrid, 2008.

Löwith, K., *Paul Valéry. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico*, Katz, Madrid, 2009.

.

2) Otras fuentes y bibliografía secundaria

Alcoriza, J., "Karl Löwith: la historia circunvalada", *La Torre del Virrey* 3, 2007, pp. 63-65.

Alcoriza, J., "Karl Löwith: filosofía e historia", *Res Publica* 3, 1999, pp. 145-158.

Almeida, R. A., *Natur und Geschichte. Zur Frage nach der ursprünglichen Dimension abendländischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1976.

Anz, W., "Rationalität und Humanität. Zur Philosophie von Karl Löwith", *Theologische Rundschau* 36, 1971, pp. 62-84.

Arendt, H., "¿Qué es la filosofía de la existencia?", en *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Caparrós, Madrid, 2005.

Aron, R., *El opio de los intelectuales*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967.

Assmann, J., *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, Abada, Madrid, 2015.

Assmann, J., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Tres Cantos, 2006.

Assmann, J. "Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability", in S. Budick & W. Iser (eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford University Press, Stanford, 1996, pp. 25-36.

Auerbach, E., *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, FCE, México, D.F., 1996.

Ball, H., *Crítica de la inteligencia alemana*, Capitán Swing, Madrid, 2011.

Barash, J. A., "The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization", *History and Theory* 37, 1, February 1998, pp. 69-82.

Beiser, F., *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Benavides, M., *Filosofía de la historia*, Síntesis, Madrid, 1994.

Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes II: pouvoir, droit, religion*, Minuit, Paris, 1969

Besançon, A., *Los orígenes intelectuales del leninismo*, Rialp, Madrid, 1980.

Biser, E., "Karl Löwith: Kritiker-Deuter-Lehrer", *Heidelberger Jahrbücher* 41, 1997, pp. 275-283.

Blom, P., *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente, 1900-1914*, Anagrama, Barcelona, 2010.

Boehm, R., "Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 10, 1, 1956, pp. 94-109.

Bormuth, M., "Meaning in History — A Comparison Between the Works of Karl Löwith and Erich Auerbach", *Religions* 3, 2012, pp. 151-162.

Bormuth, M., "Ereignis und Geschichte. Karl Löwith kritisiert Martin Heidegger", en Bormuth, M. & Von Bülow, U., (Hrsg.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2008, pp. 65-91.

Bormuth, M., "Menschenkunde zwischen Meistern — Erich Auerbach und Karl Löwith im Vergleich" en Barck, K. & Tremml, M. (Hrsg.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Kulturverlag Kadmos, Berlin, 2007, pp. 82-104.

Bormuth, M., *Mimesis und der christliche Gentleman : Erich Auerbach schreibt an Karl Löwith*, Ulrich Keicher, Warmbronn, 2006.

Breuer, S., "El espíritu de rechazo del mundo como génesis de la modernidad", en Rodríguez Martínez, J. (ed.), *En el centenario de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, CIS, Madrid, 2005, pp. 327-352.

Breuer, S., *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996.

Bruni, M., *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova, 2012.

Burckhardt, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE, México, 1996.

Burleigh, M., *Causas sagradas. Religión y política en Europa: de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Taurus, Madrid, 2006.

Bury, J. B., *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 1971.

Campioni, G., *Nietzsche y el espíritu latino*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2004.

Caracciolo, A., *Karl Löwith*, Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, Napoli, 1974.

Casanova, J., *Europa contra Europa. 1914-1945*, Crítica, Barcelona, 2014.

Casanova, J., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012.

Chernilo, D., "On the relationships between social theory and natural law: lessons from Karl Löwith and Leo Strauss", *History of the Human Sciences* 23, 5, 2010, pp. 91-112.

Choi, S.-S., *Der Mensch als Mitmensch. Eine Untersuchung über die Strukturanalyse des Miteinanderseins von Karl Löwith im Vergleich mit dem dialogischen Denken von Martin Buber*, Köln, 1993.

Collins, R., *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Madrid, 2005.

Čovic, A., "Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur 'natürlichen Welt'", *Philosophisches Jahrbuch* 1, 1997, pp. 181-192.

Dabag, M., *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum, 1989.

De Lubac, H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols., Encuentro, Madrid, 2011.

Dietrich, G.-H., *Das Verständnis von Natur und Welt bei Rudolf Bultmann und Karl Löwith. Eine vergleichende Studie*, Hamburg, 1986.

Donaggio, E., "Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48,1, 2000, pp. 37-48.

Donaggio, E., *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Katz, Buenos Aires, 2006.

Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1991

Duque, F., *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1997.

Duque, F., *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999.

El Corán, Herder, Barcelona, 2005.

Eliade, M. *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969.

Elias, N., *Los alemanes*, Instituto Mora, México, 1999.

Emmerich, W., "Heilgeschehen und Geschichte — nach Karl Löwith", *Sinn und Form* 6, 1994, pp. 894-915.

Fahrenbach, H., "Karl Löwith in der Weimarer Zeit (1928–1933). Philosophie – nach dem 'revolutionären Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts'", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53, 6, 2005, pp. 851-869.

Fazio, G., "Die Grenzen der persönlichen Beziehungen. Karl Löwiths Phänomenologie des Individuums als Mitmensch", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, 2, 2010, pp. 175-192.

Ferry, J.-M., "La religión in foro publico", en Romerales, E. & Zazo, E. (eds), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016.

Fürnkäs, J., "Von Europa nach Amerika: Karl Löwith, ein philosophischer Skeptiker in Sendai", en Pekar, T. (Hrsg.), *Flucht und Rettung. Exil im japanischen Herrschaftsbereich (1933-1945)*, Metropolis Verlag, Berlin, 2011, pp. 192-217.

Gadamer, H. G., "Karl Löwith", en Gadamer, H. G., *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996, pp. 271-281.

Gadamer, H. G., "Karl Löwith", en Gadamer, H. G., *Gesammelte Werke. Band 10. Hermeneutik im Rückblick.*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995, pp. 418-419.

Gadamer, H. G., "Ich und Du (Karl Löwith)", en Gadamer, H. G., *Gesammelte Werke. Band 4. Neuere Philosophie II. Probleme. Gestalten.*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, pp. 234-239.

Gadamer, H. G., "Karl Löwith zum 70. Geburtstag", en Braun, H. & Riedel, M. (Hrsg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1967, pp. 455-457.

Gasché, R., "On an Eastward Trajectory Toward Europe: Karl Löwith's Exiles", en Goebel, E. & Weigel, S. (Hrsg.), *Escape to Life'. German Intellectuals in New York: a Compendium on Exile after 1933*, De Gruyter, Berlin, 2012, pp. 305-330.

Gasché, R., "The Reminders of Faith: On Karl Löwith's Conception of Secularization", *Divinatio* 28, autumn-winter 2008, pp. 27-50.

Gil Villegas, F., *Max Weber y la guerra académica de los cien años (1905-2012)*, FCE, México, 2013.

Gil Villegas, F., *Los profetas y el mesías Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeotgeist de la modernidad 1900-1929*, FCE, México, 1996.

Gloege, G., "Karl Löwiths Kritik der geschichtlichen Existenz", *Theologische Literaturzeitung* 87, 2012, pp. 81-90.

Gossmann, L., *Basel in the age of Burckhardt. A study in unseasonable ideas*, Chicago University Press, Chicago, 2000.

Habermas, J., "Repliegue histórico frente a la conciencia histórica", en Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 175-194.

Habermas, J., "Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein", *Merkur* 17, 6, 1963, pp. 576-590.

Hausmann, F.-R., "Karl Löwiths Sendai — japanisches 'Alt-Marburg' oder nur exotisches Provirusium?", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2, 2008, pp. 75-143.

Hausmann, F.-R., "Zur neuausgabe von Karl Löwiths Exilbericht 'Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933'", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2, 2007, pp. 79-126.

Heiderich, B., "Zum Agnotizismus bei Karl Löwith", en Schlette, H. R. (Hrsg.), *Der moderne Agnostizismus*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1979, pp. 92-109.

Heine H., *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Alianza, Madrid, 2008.

Heinze, E. M., "Karl Löwith", en Heinze, E. M., *Einführung in das dialogische Denken*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2011, pp. 111-136.

Heise, W., "Aufgeklärte Gegenauflärung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 16, 1, 1968, pp. 1347-1355.

Hennis, W., "Estar libre de valores como un precepto del distanciamiento", en *Arbor* 539-540, pp. 11-28.

Hennis, W., *Essays in Reconstruction*, Allen & Unwin, London, 1988.

Henrich, D., "Sceptico sereno. Rede am 9.1.1967", en Braun, H. & Riedel, M. (Hrsg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1967, pp. 458-463.

Hosoya, S., "Zwischen Natur und Geschichte. Eine unzulängliche Bemerkung zu K. Löwith", en Braun, H. & Riedel, M. (Hrsg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum*

70. *Geburstag*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1967, pp. 156-177.

Hotam, Y., "Overcoming the mentor: Heidegger's present and the presence of Heidegger in Karl Löwith's and Hans Jonas' postwar thought", *History of European Ideas* 35, 2009, pp. 253-264.

Hotam, Y., "Gnosis and Modernity — a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming' the Past", *Totalitarian Movements and Political Religions* 8, 3-4, September-December 2007, pp. 591-608.

Jaeger, M., "Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens", en Faber, R., Goodman-Thau, E. & Macho, T. (Hrsg.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, pp. 485-508.

Jaeger, M., "Goethe oder Nietzsche. Karl Löwiths philosophische Goethe-Rezeption", *Goethe-Jahrbuch* 112, 1995, pp. 321-331.

Jaeger, M., "Karl Löwiths Bekehrung — von Nietzsches Radikalität zu Burckhardts Resignation", en Jaeger, M., *Autobiographie und Geschichte. Wilhem Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1995, pp. 133-211.

Jäger, L., "Vorwort", en Löwith, K., *Der japanische Geist*, Matthes & Seitz, Berlin, 2013, pp. 5-19.

Johannes, F., "From National Socialism to Postmodernism: Löwith on Heidegger", *Constellations* 16, 1, 2009, pp. 84-105.

Judt, T., *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses, 1944-1956*, Taurus, Madrid, 2007

Kaegi, D., "Es ist mit unserem Leben etwas ganz anderes geworden'. Zwei Briefe von Löwith und Jaspers", *Heidelberger Jahrbücher* 41, 1997, pp. 285-296.

Köhnke, K. C., *Surgimiento y auge del neokantismo : la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, FCE, México, 2011.

Koltan, J., *Der Mitmensch. Zur Identitätproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2012.

Koselleck, R., "'Progreso' y 'decadencia'. Apéndice sobre la historia de dos conceptos", en Koselleck, R., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, Madrid, 2012.

Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-textos, Valencia, 2003.

Koselleck, R., "Historia magistra vitae", en Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 41-66.

Koselleck, R., "Prólogo", Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid, 1992.

Kroll, J. P., "Weltoffenheit als Schicksal — Der Philosoph Karl Löwith schreibt über Japan (Karl Löwith. Der japanische Geist)", *Culturmag* 30, Oktober 2013, <http://culturmag.de/rubriken/buecher/karl-loewith-der-japanische-geist/76567>.

Leo Strauss, *¿Progreso o retorno?*, Paidós, Barcelona, 2004.

Lepenes, W., *La seducción de la cultura en la historia alemana*, Akal, Tres Cantos, 2008.

Liebsch, B., *Verzeitlichte Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995.

Lübbe, H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Karl Albert, 2003.

Lukács, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1976

Mahr, G., "Zum Tode von Karl Löwith. Zu den Griechen zurück", *Die Zeit* 8, Juni 1973.

Mall, R. A., "Löwith oder die natürliche Anthropologie und die 'Kritik der geschichtlichen Existenz'", en Mall, R. A., *Mensch und Geschichte. Wider der Anthropozentrik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt, 2000, pp. 168-183.

Mann, T., *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing, Madrid, 2011.

Marramao, G. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.

Marquard, O., *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Katz, Buenos Aires, 2006.

Marquard, O., *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 2001.

Marquard, O., "Diétetica de las expectativas de sentido", en Marquard, O., *Apología de lo contingente*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, pp. 49-68.

Martin, D., *On secularization. Towards a Revised General Theory*, Ahsgate, Aldershot, 2005.

Mcknight, S. A., "The Legitimacy of the Modern Age: The Löwith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship", *The Political Science Reviewer* 19, 1, Spring 1990, pp. 177-195.

Mehring, R., "Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte'", *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 48, 3, 1996, pp. 231-248.

Meyer, A. H., *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1997.

Mommsen, W., *The political and social theory of Max Weber. Collected Essays*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.

Monod, J. - C., *La querelle de la secularisation. De Hegel à Blumenberg*, J. Vrin, Paris, 2002.

Muñoz, J., *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010

Muschg, A., "Meine Japanreise mit Karl Löwith", en Löwith, K., *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936 und 1941*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 2001, pp. 111-155.

Navarrete, R. & Zazo. E., "De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo", *Estudios Nietzsche* 15, pp. 83-96.

Navarro Pérez, J., "Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político", en *Res publica* 6, 2000, pp. 111-145.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2006.

Nietzsche, F., *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Alianza, Madrid, 2006.

Nietzsche, F., *Ecce Homo. Cómo ser llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid, 2006.

Nietzsche, F., "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en *Antología*, Península, Barcelona, 2003.

Nolte, E., *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Alianza, Madrid, 1995.

Nongbri, B., *Before religion. A history of a modern concept*, Yale University Press, New Haven, 2013.

Onfray, M., *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006.

Overbeck, F., *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Berenberg, Berlin, 2011.

Pansa, B., *Juden unter japanischer Herrschaft. Jüdische Exilerfahrungen und der Sonderfall Karl Löwith*, Iudicium-Verlag, München, 1999.

Pekar, T., "Kultur-Texte des japanischen Exils: Karl Löwith Kurt Bauchwitz und Kurt Singer", en Pekar, T. (Hrsg.), *Flucht und Rettung. Exil im japanischen Herrschaftsbereich (1933-1945)*, Metropol Verlag, Berlin, 2011, pp. 179-191.

Pekar, T., "Zwei Japan-Exilanten im Zweiten Weltkrieg als 'unfreiwillige' kulturelle Übersetzer: Karl Löwith und Kurt Singer", en Yamamoto, H. (Hrsg.), *Übersetzung — Transformation. Unformungsprozesse ub/von Texten, Medien, Kulturen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2010, pp. 151-161.

Pekar, T., "Jüdisches Exil in Ostasien, vor allem in Japan (1933-1945)", en Evelein, J. F. (Hrsg.), *Exiles Traveling. Exploring Displacement, Crossing Boundaries in German Exile Arts and Writings 1933-1945*, Rodopi, Amsterdam/New York, 2009, pp. 51-72.

Peyrefitte, A., *La sociedad de confianza*, Andrés Bello, Barcelona, 1996.

Piedras Monroy, P., *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*, Akal, Tres Cantos, 2004.

Plessner, H., "Geleitwort", en Braun, H. & Riedel, M. (Hrsg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1967, pp. 7-9.

Pross, H., "Das Relativste: die Geschichte'. Karl Löwiths 'Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts'", *Merkur* 3, 1991, pp. 245-249.

Pross, H., "Mit vielem ist es einfach vorbei'. Karl Löwiths Lebensbericht 1940", *Merkur* 40, 11, 1986, pp. 963-967.

Puiggròs Modolell, J. M., *Karl Löwith. Saviesa i escepticisme*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2010.

Puiggròs Modolell, J. M., “Recepció crítica del pensament de Löwith”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XXI, 2010, pp. 83-143.

Riedel, M., “Der Doppelblick des Exilantes. Karl Löwith, Martin Heidegger und die Deutschen”, en Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition — Unzeitgemäße Aktualität?*, Akademie-Verlag, Berlin, 2007, pp. 123-143.

Riedel, M., “Karl Löwiths philosophischer Weg”, *Heidelberger Jahrbücher* XIV, 1970, pp. 120-133.

Ries, W. & Kiesow, K. F., “Karl Löwiths Beiträge zur philosophischen Anthropologie der Gegenwart”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21, 1996, pp. 79-99.

Ries, W., *Karl Löwith*, Metzler, Stuttgart, 1992.

Riesterer, B. P., *Karl Löwith's View of History: A Critical Appraisal of Historicism*, Martinus Nuhoff, The Hague, 1969.

Roldán, C., *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, Tres Cantos, 1997.

Rossini, M., *Karl Löwith : la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla 'Menschenfrage'*, Armando Editore, Roma, 2009.

Saß, H.-M., “Urbanität und Skepsis: Karl Löwiths kritische Theorie”, *Philosophische Rundschau* 21, 1974-1975, pp. 1-23.

Schluchter, W., *Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective*, University of California Press, 1989.

Schweitzer, C. G., “Zur Methode der Hegel-Interpretation. Eine Entgegnung auf Karl Löwiths 'Hegels Aufhebung der christlichen Religion'”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 5, 2, 1963, pp. 248-262.

Schwentker, W., “Karl Löwith und Japan”, *Archiv für Kulturgeschichte* 76, Heft 2, 1991, pp. 415-449.

Sloterdijk, P., *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Pre-textos, Valencia, 2006.

Stammer, O., *Soziologie heute*, J. C. B. Mohr, Paul Siebek, 1965.

Steiner, S., “Gegenstrebige Freundschaften. Leo Strauss zwischen Gerhard Krüger und Karl Löwith”, en Bormuth, M. & Von Bülow, U. (Hrsg.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2008, pp. 154-175.

Stevens, B., “Karl Löwith et le nihilisme japonais”, *Revue philosophique de Louvain* 92, 4, 1994, pp. 508-545.

Syse, H., “Karl Löwith and Eric Voegelin on Christianity and History”, *Modern Age* 42, 3, Summer 2000, pp. 253-262.

Talay, Z., “A Dialogue with Nietzsche: Blumenberg and Löwith on History and Progress”, *History of European Ideas* 37, 2011, pp. 376-381.

Tenbruck, F., *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1999.

Tidona, G., “Einführung. Über die Grenzen der Phänomenologie und unterwegs zur Dialogik. Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen”, en Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2013, pp. 11-79.

Timm, H., “Amor fati? Karl Löwith über Christen — und Heidentum (1)”, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 19,1, 1977, pp. 78-94.

Timm, H., “Karl Löwith und die protestantische Theologie”, *Evangelische Theologie* 11, 1967, pp. 573-594.

Tocqueville, A., *El antiguo régimen y la revolución*, Istmo, Madrid, 2004.

Traverso, E., *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1915)*, Universitat de Valencia, Valencia, 2009.

Turner, Ch., *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*, Routledge, London and New York, 1992.

Ulmen, G. L., *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, 1991.

Ulmer, P., “Karl Löwith”, *Heidelberger Jahrbücher* 41, 1997, pp. 263-265.

Vögelin, E., *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014.

Vögelin, E., *La nueva ciencia de la política: una introducción*, Katz, Buenos Aires, 2006.

Wallace, R. M., "Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate", *New German Critique* 22, Winter 1981, pp. 63-79.

Weber, M., "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2007.

Weber, M., "Desarrollo de la ideología capitalista", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2011.

Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, Madrid, 2002.

Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión, Vol. I.*, Taurus, Madrid, 1984.

Weber, M., *Sociología de la religión*, Akal, Tres Cantos, 2012.

Weber, M. "Ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2006, p. 219.

Weissberg, L., "East and West: Karl Löwith's Routes of Exile", en Horch, H. O., Mittelmann H. & Neuburger, K. (Hrsg.), *Exilerfahrung und Konstruktionen von Identität von 1933 bis 1945*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2013, pp. 159-191.

Weissberg, L., "Karl Löwiths Weltreise", en Boll, M. & Gross, R. (Hrsg.), *Ich staune, dass Sie in dieser Luft atmen können'. Jüdische Intellektuelle in Deutschland nach 1945*, Fischer-Taschenbuch-Verlag, Frankfurt am Main, 2013, pp. 126-170.

Weissberg, L., "Preisfragen zu einem Leben in Deutschland vor und nach 1933 — das Beispiel Karl Löwith", *Exil* 18, 2, 1998-1999, pp. 14-23.

Wieland, W., "Karl Löwith in Heidelberg", *Heidelberger Jahrbücher* 41, 1997, pp. 267-274.

Wilhelm, W., "Drei bedeutende deutsche Denker in Sendai: Herrigel, Löwith, Singer. Ein Kapitel internationaler Wissenschaftsgeschichte. Teil II: Karl Löwith", *Jahresmitteilungen der japanisch-deutschen Gesellschaft Sendai*, Heft 2, 1985, pp. 25-45.

Wiley, T., *Back to Kant: The revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*, Wayne State University Press, Detroit, 1978.

Wojcieszuk, M. A., "Karl Löwith: Der Mensch als Individuum in der Rolle des Mitmenschen", en Wojcieszuk, M. A., *Der Mensch wird am DU zum ICH'. Eine Auseinandersetzung mit der Dialogphilosophie des XX. Jahrhunderts*, Centaurus Verlag, Freiburg, 2010, pp. 228-268.

Wolin, R., "Karl Löwith", en Wolin, R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 119-158.

Wolin, R., "Karl Löwith", en Wolin, R., *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton, 2001, pp. 70-100.

Zabel, H. *Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationstheorie*, Münster, 1968.

Zazo E., "Reseña de "Joan M. Puiggròs Modollet, Karl Löwith. Saviesa i escepticisme, Barcelonesa d'Editions, Barcelona, 2010", *Revista de libros de la Torre del Virrey* 1, 2013, pp. 1-5.